التحقيقات والتنقيحات السلفيات

على

"متن الورقات"

مع

التنبيهات على المسائل المهمات

تصنيف
أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان

دار الإمام مالك
أبوظبي

الطَّبعَةُ الأولى

١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

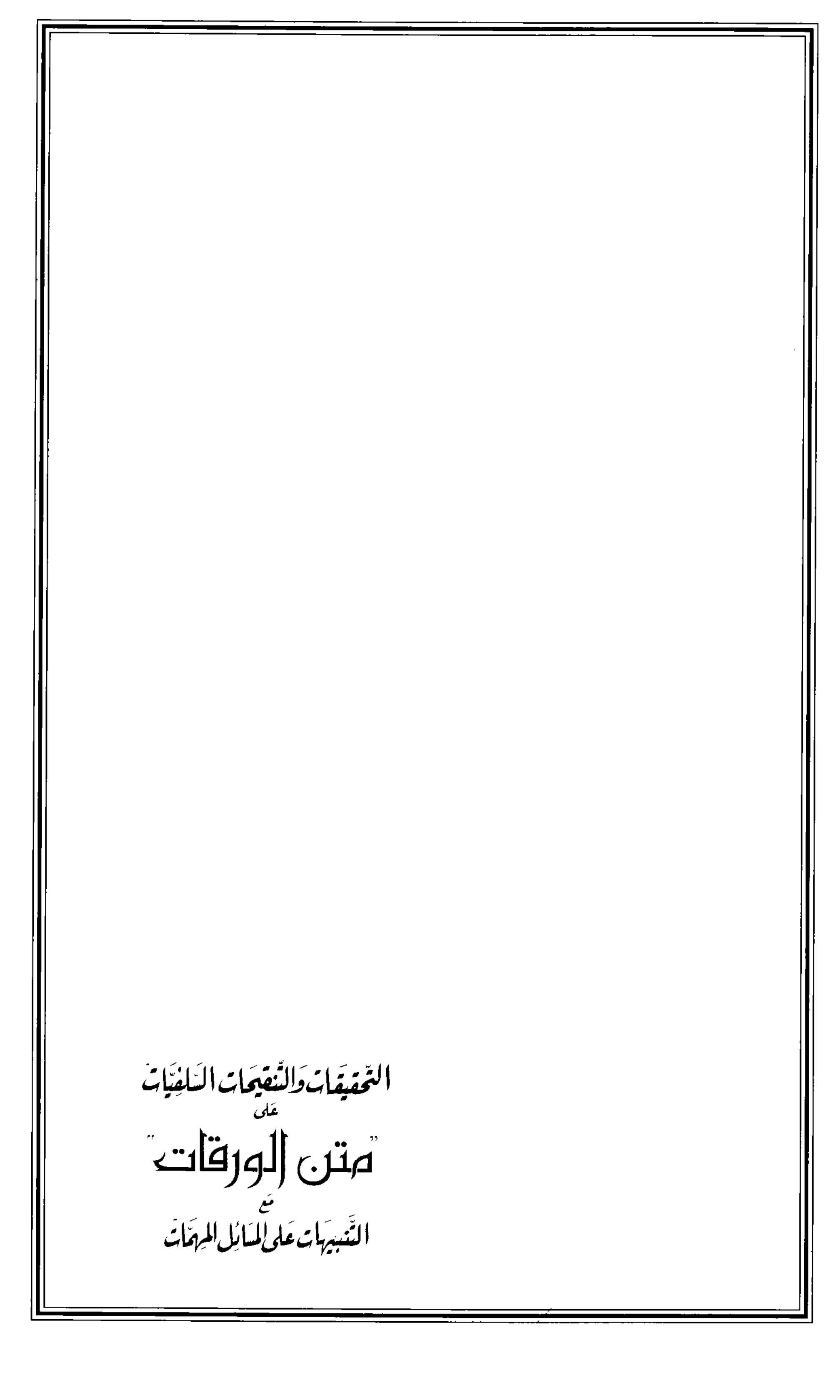
مكتبة وتسجيلات

دَارُ الإمَامِ مَالِكْ

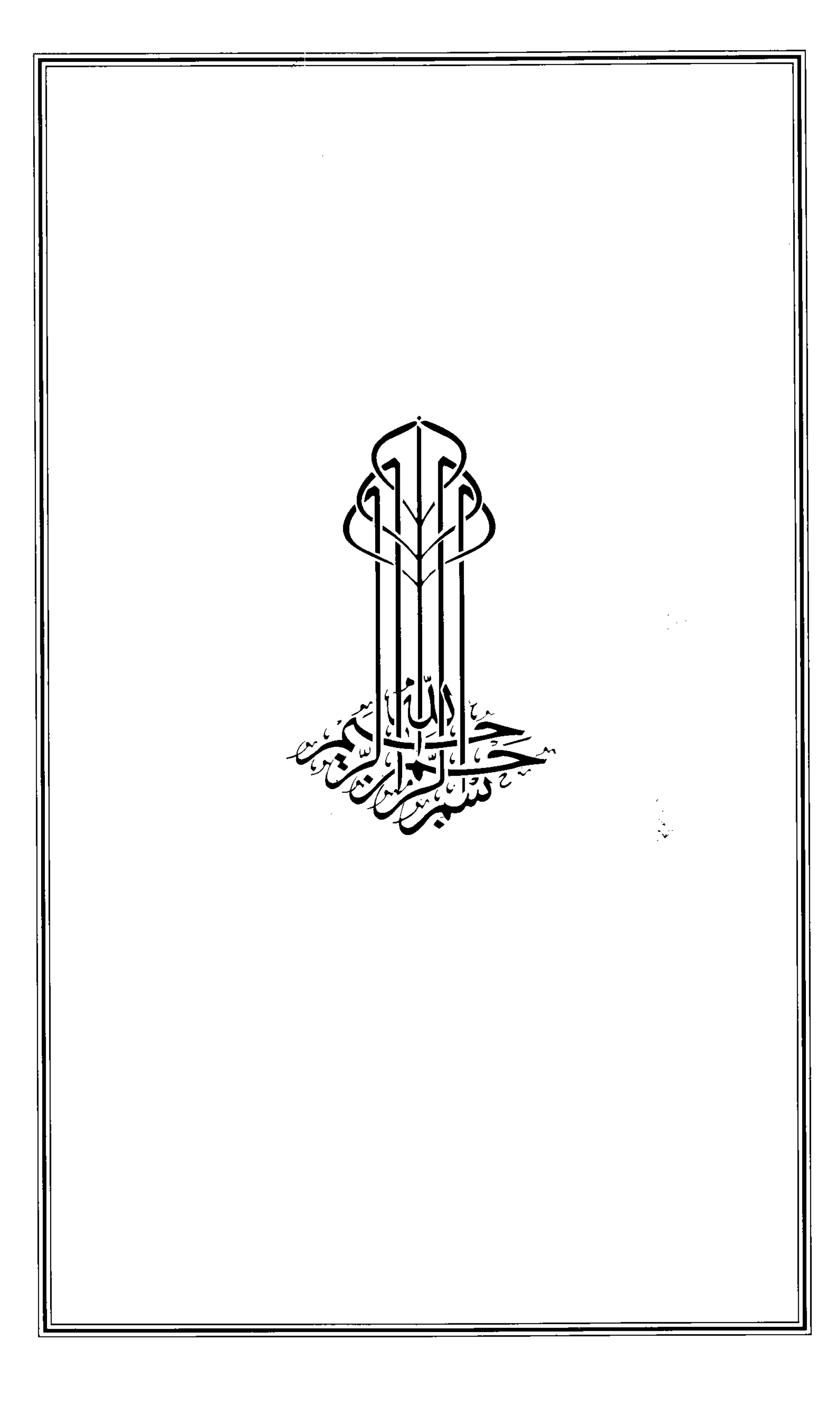
أبوظَبي

الإمارات العربية المتحدة
أبو ظبي شارع النصر مقابل المجمع الثقافي
هاتف: ٠٠٩٧١٢-٦٢١٧٠٠١
فاكس: ٠٠٩٧١٢-٦٢١٧٠٠٣
ص.ب: ٢٧٤٦١

(الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة)



التحقيقات والتنقيحات السلفيات
على
"متن الورقات"
مع
التنبيهات على المسائل المهمات


بسم الله الرحمن الرحيم

المقـدّمَـة

إنَّ الحمدَ للّـه؛ نحمدُهُ ونستعينُهُ ونستغفرُهُ، ونعوذُ باللّـهِ مِن شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، مَن يهدِهِ اللَّهُ فلا مُضِلَّ له، ومَن يُضْلِلْ فلا هَادِيَ له.

وأشهدُ أَنْ لا إله إلاَّ اللَّهُ -وحده لا شريك له-.

وأشهدُ أَنَّ محُمَّدًا عبدُهُ ورسولُهُ.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلاَ تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلاً سَدِيدًا . يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠-٧١].

أَمَّا بَعْدُ:

فإنَّ أصدقَ الكلام كتابُ اللّـه، وأحسنَ الهَدْيِ هَدْيُ محُمّدٍ ﷺ، وشَرَّ الأمور محُدثاتهُا، وكلَّ محُدثةٍ بدعةٌ، وكلَّ بدعةٍ ضلالةٌ، وكلَّ ضلالةٍ في النارِ.

وبَعْدُ:

فهذا هو شرحي على «الورقات» لإمام الحرمين الجويني، كنتُ قد درَّستُه في مسجد الإمام الألباني بعمَّان، منذ نحو سنتين، وجهدتُ في معالجة متنه بأسلوب سهل، بعيدٍ عن التعقيد، وذِكْر الأصول وكلام الفحول الذي فيه تقعيد، مع العناية بذكر التمثيل مع التدليل، وذكر لفتات تربوية ومسائل فقهية ومنهجية[١] لها تعلق بالمباحث المذكورة فيه.

وركّزتُ على اختيارات المحققين من العلماء الربَّانيين، وسردتُ في بعض الأحايين كلامهم، وأحلتُ في أحايين أُخرى عليه، ولا سيما إنْ كان فيه تزييف لمسألة بُنيت على معتقد أو أصل مخالف لِمَا عليه السلف الصالح.

ولم أَنْسَ منهجَ أهل الحديث في طريقة معالجة المسائل، والتركيز على الإثبات قبل النقش، والتأكيد على التفتيش لا التقميش، ولذا لا تستغرب -أخي القارئ- إنْ وجدتَ فيه تخريجًا وحُكمًا على قواعد أهل الصنعة الحديثية[٢]؛ فإنَّ لكتب الأصول بعامة آفات، أفصح علَّامةُ العصر، وذهبيُّ الوقت، الشيخ المعلِّمي اليماني عن بعضها[٣] بقوله:

---

(١) انظرها آخر الكتاب في الفهارس.

(٢) انظر -مثلاً- تخريجًا مُطوَّلاً لحديث معاذ، ولا تكاد تجد كتابًا في الأصول إلَّا ويستدل به في (مبحث القياس)، ومثله كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري، وقد خرَّجتُ الأول في كتابنا هذا (ص ٤٨١)، والثاني في (ص ٤٩٩).

وحررتُ -مثلاً- مذهب عبيد اللّه بن الحسن العنبري في مسألة (هل كل مجتهد في الأديان مصيب؟)، انظر (ص ٦٦٥).

(٣) انظر لها أيضًا: مطلع تقديمي لكتاب «إعلام الموقعين» (٣١)، وطبع حديثًا للصنعاني =

«ومن جملة ما التمس مني القراءة في علم أصول الفقه، فوجدت الكتب التي بأيدي الناس في هذا العلم على ضربين:

الضرب الأول: كتب الغزالي ومن بعده.

الضرب الثاني: بعض مختصرات لمن قبله؛ كـ«اللمع» للشيخ أبي إسحاق، و«الورقات» للجويني.

فالضرب الأول؛ فإنَّه قد مزج بمباحث كثيرة من علم الكلام والأصول المنطقية، وأنا وإنْ كان لا يتعسَّر عليَّ فهم كثير من هذين الاثنين راغب بنفسي عنهما، متحرّج من الخوض فيهما.

وأمَّا الضرب الثاني؛ فإنَّه بغاية الاختصار، ولا يخلو ذلك من تعقيد»[(١)].

ولذا اقتصرتُ في شرحي هذا على الاختصار، ونصرة منهج سالكي سنة سيد الأبرار، والذَّبِّ عنها وعن أهلها، سالكًا من ذلك في محجة جليّة، غير عويصة ولا خفية، وتركت التعمق في الدقائق، والتقحُّم في المضايق، رجاء أَنْ ينتفع بشرحي هذا المبتدي والمنتهي، والأثري والنظري، وسمَّيتُه: «التحقيقات والتنقيحات السلفيات على متن الورقات والتنبيهات على المسائل المهمات».

ورحم اللَّه شيخ الإسلام ابن تيمية القائل: «فمَن بنى الكلام في علم الأصول

= (ت ١١٨٢هـ): «مزالق الأصوليين وبيان القدر المحتاج إليه من علم الأصول»، وفي «أدب الطلب» للشوكاني (ص ١٦٠-١٦٦) كلمة في نقد الإجماع والقياس والاجتهاد والاستحسان، ولطاهر الجزائري كلمة في هذه المزالق، سأوردها في هذه المقدمة.

(١) رسالة في أصول الفقه، مخطوطة في مكتبة الحرم المكي، بواسطة: «سلسلة رسائل المعلمي» (ص ٤٧).

والفروع على الكتاب والسنة والآثار المأثورة عن السابقين؛ فقد أصاب طريق النبوّة»[(١)].

ولَـمَّا وقع الانفصامُ النكد بين الفقه والحديث[(٢)]، وتسلَّح الفقهاء بالقواعد والكليات الأصولية، وانشغلوا بها، وملأت أوقاتهم واهتمامهم، جعلوها أصلاً في تخريج الفروع عليها، ولم يعبؤوا بالأدلة النقلية؛ فازدادت الشقة، ووقعت الفتنة والمحنة، وانقسم الناس إلى فسطاطين، وَبِتْنَا نجد مَن يردّ سنة رسول اللَّـه ﷺ بالقواعد والتحريرات الأصولية! واضطر ذلك ابن القيم إلى قوله:

«أمَّا أَنْ نقعِّد قاعدة، ونقول: هذا هو الأصل، ثم نردّ السنة! لأجل مخالفة تلك القاعدة! فلعمر اللَّـه! لهدم ألف قاعدة لم يؤصِّلها اللَّـهُ ورسولُهُ أفرضُ علينا من ردِّ حديث واحد»[(٣)].

وقال الشوكاني -أيضًا-: «ومن أسباب التعصب الحائلة بين مَن أصيب بها

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٠/ ٣٦٢).

(٢) انظر عن هذا الانفصام ما سيأتي (ص ٦٢٠)، واللَّه العاصم والواقي، وهذه أشد آفات كتب الأصول، وترتب عليها وجود أحاديث فيها ليست لها أصول، ولا أعلم أشد منها إلَّا ما نبَّهتُ عليه في مطلع تقديمي لـ«إعلام الموقعين» (ص ٣١) بقولي:

«مما يخدم (التوحيد) و(علم أصول الفقه) في آنٍ واحد: بيان عوار الآراء الأصولية المبنية على أصول عقدية بدعية مخالفة لأصول السلف، وهذا باب يحتاج إلى تأليف، والقياس مثل له، كما عند ابن القيم، و(صيغة الأمر) مثل آخر، نبَّه عليه الشنقيطي في «مذكرته» وهكذا، يسَّر اللَّه له طالبًا جادًّا متفننًا من أهل السنة».

(٣) «إعلام الموقعين» (٤/ ١٧٢ - بتحقيقي).

وبين المتمسك بالإنصاف: التباس ما هو من الرأي البحت بشيء من العلوم التي هي مواد الاجتهاد، **وكثيرًا ما يقع ذلك في أصول الفقه؛ فإنَّه قد اختلط فيها المعروف بالمنكر، والصحيح بالفاسد، والجيد بالرديء**، فربما يتكلَّم أهل هذا العلم على مسائل من مسائل الرأي ويحررونها ويقررونها وليست منه في شيء، ولا تعلق لها به بوجه.

فيأتي الطالب لهذا العلم إلى تلك المسائل فيعتقد أنَّها منه فيرد إليها المسائل الفروعية، ويرجع إليها عند تعارض الأدلة، ويعمل بها في كثير من المباحث، زاعمًا أنَّها من أصول الفقه، ذاهلاً عن كونها من علم الرأي، ولو علم بذلك لم يقع فيه، ولا ركَن إليه.

فيكون هذا وأمثاله قد وقعوا في التعصب، وفارقوا مسلك الإنصاف، ورجعوا إلى علم الراي وهم لا يشعرون بشيء من ذلك، ولا يفطنون به، بل يعتقدون أنَّهم متشبثون بالحق متمسكون بالدليل، واقفون على الإنصاف، خارجون عن التعصب.

وقلَّ مَن يسلم من هذه الدقيقة، وينجو من غبار هذه الأعاصير، بل هم أقل من القليل، وما أخطر ذلك، وأعظم ضرره، وأشد تأثيره، وأكثر وقوعه، وأسرع نفاقه على أهل الإنصاف، وأرباب الاجتهاد.

فإِنْ قلتَ: إذا كان هذا السبب -كما زعمتَ- من الغموض والدقة، ووقوع كثير من المنصفين فيه، وهم لا يشعرون؛ فما أحقه بالبيان، وأولاه بالإيضاح، وأجدره بالكشف حتَّى يتخلص عنه الواقعون فيه، وينجوا منه المتهافتون إليه.

قلتُ: اعلم أنَّ ما كان من أصول الفقه راجعًا إلى لغة العرب رجوعًا ظاهرًا مكشوفًا كبناء العام على الخاص، وحمل المطلق على المقيد، ورد المجمل إلى

المبين، وما يقتضيه الأمر والنهي ونحو هذه الأمور؛ فالواجب على المجتهد أنْ يبحث عن مواقع الألفاظ العربية، وموارد كلام أهلها وما كانوا عليه في مثل ذلك؛ فما وافقه فهو الأحق بالقبول، والأولى بالرجوع إليه، فإذا اختلف أهل الأصول في شيء من هذه المباحث كان الحق بيد مَن هو أسعد بلغة العرب، هذا على فرض عدم وجود دليل شرعي يدل على ذلك.

فإنْ وُجِدَ؛ فهو المقدر على كل شيء، وإذا أردت الزيادة في البيان والتكثر من الإيضاح بضرب من التمثيل وطرق من التصوير؛ فاعلم أنَّه قد وقع الخلاف في أنَّه هل يُبنى العام على الخاص مطلقًا، أو مشروطًا بشرط أَنْ يكون الخاص متأخرًا؟ ووقع الخلاف في أنَّه هل يُحمل المطلق على المقيّد مع اختلاف السبب أم لا؟ ووقع الخلاف في معنى الأمر الحقيقي؛ هل هو الوجوب أو غيره؟ ووقع الخلاف في معنى النهي الحقيقي؛ هل هو التحريم أو غيره؟

فإذا أردت الوقوف على الحق في بحث من هذه الأبحاث؛ فانظر في اللغة العربية، وأعمل على ما هو موافق لها مطابق لِمَا كان عليه أهلها(١)، واجتنب ما خالفها؛ فإنْ وجدتَ ما يدل على ذلك من أدلة الشرع كما تقف عليه في الأدلة الشرعية من كون الأمر يفيد الوجوب، والنهي يفيد التحريم؛ فالمسألة أصولية لكونها قاعدة كلية شرعية، لكون دليلها شرعيًّا، كما أنَّ ما يستفاد من اللغة من القواعد الكلية أصولية لغوية.

---

(١) لا بُدَّ من التنبيه على أنَّ الأصوليين دققوا النظر في أشياء من كلام العرب لم يتنبَّه لها النحاةُ ولا اللُّغويون؛ فإنَّ كلام العرب يتّسع، والنظر فيه يتشعّب. انظر: «البحر المحيط» (١/ ١٣-١٤)، و«الإبهاج» (١/ ١١).

فهذه المباحث وما يشابهها من مسائل النسخ، ومسائل المفهوم والمنطوق الراجعة إلى لغة العرب المستفادة منها على وجه يكون قاعدة كلية هي مسائل الأصول، والمرجع لها الذي يعرف به راجحها من مرجوحها هو العلم الذي هي مستفادة منه مأخوذة من موارده ومصادره.

وأمَّا مباحث القياس؛ فغالبها من بحث الرأي الذي لا يرجع إلى شيء مما تقوم به الحجة، وبيان ذلك أنهم جعلوا للعلة مسالك عشرة، لا تقوم الحجة بشيء منها إلَّا ما كان راجعًا إلى الشرع؛ كمسلك النص على العلة، أو ما كان معلومًا من لغة العرب؛ كالإلحاق بمسلك إلغاء الفارق، وكذلك قياس الأولى المُسمَّى عند البعض بفحوى الخطاب.

وأمَّا المباحث التي يذكرها أهل الأصول في مقاصده كما فعلوه في مقصد الكتاب، ومقصد السنة والإجماع؛ فما كان من تلك المباحث الكلية مستفادًا من أدلة الشرع؛ فهو أصولي شرعي، وما كان مستفادًا من مباحث اللغة؛ فهو أصولي لُغوي، وما كان مستفادًا من غير هذين؛ فهو علم الرأي الذي كررنا عليك التحذير منه.

ومن المقاصد المذكورة في الكتب الأصولية التي هي من محض الرأي: الاستحسان، والاستصحاب، والتلازم.

وأمَّا المباحث المتعلقة بالاجتهاد، والتقليد، وشرع مَن قبلنا، والكلام على أقوال أصحابه؛ فهي شرعية، فما انتهض عليه دليل الشرع منها؛ فهو حقٌّ، وما خالفه فباطل.

وأمَّا المباحث المتعلقة بالترجيح؛ فإنْ كان المرجح مستفادًا من الشرع؛ فهو شرعي، وإنْ كان مستفادًا من علم من العلوم المدونة؛ فالاعتبار بذلك العلم؛ فإنْ كان

له مدخل في الترجيح كعلم اللغة؛ فإنَّه مقبول، وإنْ كان لا مدخل له إلَّا لمجرد الدعوى كعلم الرأي؛ فإنَّه مردود.

وإذا تقرر هذا ظهر لك منه فائدتان:

الأولى: إرشادك إلى أنَّ بعض ما دوَّنه أهلُ الأصول في الكتب الأصولية ليس من الأصول في شيء، بل هو من علم الرأي الذي هو عن الشرع وما يتوصل إليه به من العلوم بمعزل.

الفائدة الثانية: إرشادك إلى العلوم التي تستمد منها المسائل المدونة في الأصول؛ لترجع إليها عند النظر في تلك المسائل حتَّى تكون على بصيرة، ويصفو لك هذا العلم، ويخلص عن مشوب الكذب»[(١)].

وبنحوه قال ابن رجب عندما سرد (محدثات العلوم)، وذكر منها:

«ما أحدثه فقهاء أهل الرأي من ضوابط وقواعد عقلية، وردّ فروع الفقه إليها، سواء خالفت السنة أم وافقتها، طردًا لتلك القواعد المتقررة، وإنْ كانت أصلها مما تأوّلوه على نصوص الكتاب والسنة، لكن بتأويلات يخالفهم غيرُهم فيها، وهذا هو الذي أنكره أئمة الإسلام»[(٢)].

ومما يمتاز به شرحي هذا -ولله الحمد- أنَّ التمثيل فيه كثير؛ فقد أكثرت من الإشارة إلى المسائل، وفصّلتُ في بعضها، ذاكرًا الخلاف ومنشأه، وقول المحققين من العلماء الربانيين -قديمًا وحديثًا-، متلمّسًا الوصول إلى الحقِّ الذي يحُبُّه اللَّه

---

(١) «أدب الطلب» (ص ٩٣-٩٥).

(٢) «فضل علم السلف» (٥٧).

-عزَّ وجلَّ- ورسولُهُ ﷺ.

وهذه المسائل مهمة؛ تُعمِّق الفهم[١]، وتوقف طالب العلم على الراجح، وتقدير قوّة الخلاف وضعفه، ومتى يكون الإنكار أو المباحثة والمذاكرة مع المخالف، وهذا أمر ضروري جدًّا هذه الأيام التي تداخلت فيه الأمور؛ فأصبحنا نجد النكران في مسائل تقبل الخلاف، والمداهنة والمصانعة والمواضعة في مسائل لا يكون الحق فيها إلّا واحدًا[٢].

وقد نعى العلامة طاهر الجزائري على الأصوليين إغراقهم في ذكر مسائل مبنيّة على الفَرْضِ، ولا طائل تحتها، ولا ثمرة عملية مبنيّة عليها؛ فقال -رحمه اللّٰه تعالى-:

«وقد وقع في كتب أصول الفقه مسائل كثيرة مبنيَّة على مجرَّد الفَرْض، وهي ليست داخلةً فيه، وكثيرًا ما أوجبَ ذلك حَيرةَ المُطالِع النبيه، حيث يطلُب لها أمثلة، فيرجعُ بعد الجدِّ والاجتهاد، ولم يحْظَ بمثالٍ واحد.

فينبغي الانتباه لهذا الأمر ولِمَا ذكره بعضُ العلماء، وهو أنَّ كلَّ مسألةٍ تُذكَرُ في أصول الفقه، ولا يَنْبَنِي عليها فُروعٌ فقهيَّة أو آدابٌ شرعية، أو لا تكونُ عونًا في ذلك؛ فهي غيرُ داخلةٍ في أصول الفقه، وذلك أنَّ هذا العلم لم يَختصَّ بإضافتِهِ إلى الفقه إلَّا لكونِهِ مفيدًا له، ومحُقِّقًا للاجتهادِ فيه، فإذا لم يُفِدْ ذلك لم يكن أصلاً له.

ويُخَرَّجُ على هذا كثيرٌ من المسائل التي تكلَّم عليها المتأخرون وأدخَلُوها فيه، كمسألةِ: ابتداءِ وَضْعِ اللغات، ومسألة: الإباحة؛ هل هي تكليفٌ أم لا؟ ومسألةِ: أَمْرِ

---

(١) بقسميه: فهم الأصل والقاعدة، وكذا الفرع والثمرة.

(٢) انظر ثمرة لتأصيل يخصّ هذا في آخر شرحي للكتاب، واللّٰه الموفّق للصواب.

المعدوم، ومسألةِ: هل كان النَّبيُّ ﷺ متعبَّدًا بشرع مَن قبله أم لا؟

وكذلك كلُّ مسألةٍ ينبني عليها فقهٌ، إلَّا أنَّه لا يَحصُلُ من الخلاف فيها خلافٌ في فرعٍ من فروع الفقه، مثلُ مسألةِ الأمرِ وبواحدٍ مُبْهَمٍ من أشياء معيَّنة، كما في كفَّارة اليمين، فقيل: إنَّ الأمرَ بذلك يُوجب واحدًا منها لا بعينِهِ، وقيل: إنَّه يُوجبُ الكلَّ ويَسقُطُ الكلُّ الواجبُ بفعلِ واحدٍ منها، وقيل: إنَّه يُوجبُ ما يختاره المُكلَّف، فإنْ فَعَلَ الكلَّ فقيل: الواجبُ أعلاها، وإنْ تركَهَا فقيل: يُعاقَبُ على أدناها؛ فهذه المسألةُ -وما أشبَهَها من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرةَ له في الفقه- غيرُ داخلة في أصولِهِ»(١).

وجهدتُ في تيسير هذا العلم من خلال شرحي هذا على «الورقات»؛ ليكون بمثابة نقطة الالتقاء بين الأصالة والمعاصرة، وإبراز جهود علماء الحديث في خدمة علم الأصول، للوصول إلى العلم المصفَّى، ولتحصيل الملكة والتقعيد النظري، ليحصل البناء والاستخراج الشرعي، من خلال تخريج الفروع على الأصول، وإلحاق الشبيه بالشبيه، والنظير بالنظير، في الباب العلمي العملي، واللَّـهُ الموفق للخيرات، والهادي للصالحات.

ومن نافلة القول: أنِّي أكثرت من النقل من كتب التراجم والحديث، ولا سيما في تخريج الأحاديث والآثار، ولعلِّي نقلتُ منها ما يخدم بعض المسائل الأصوليَّة.

وأرجو اللَّه تعالى أَنْ يجعل ما فيه من جهد خالصًا لوجهه الكريم، ولا يفوتني أنْ أُنَوهَ بجهد مجموعة من تلاميذي في تفريغ أشرطة الدروس، ومراجعتها،

---

(١) توجيه النظر إلى أصول الآثر (١/ ٥٤٤-٥٤٥)، وانظر -لزامًا- (المقدمة الرابعة) للشاطبي في أوائل «موافقاته» (١/ ٣٧ - بتحقيقي).

والاهتمام بها، وخصوصًا الأخوَين: مفيد الرنتيسي، وأحمد اللحام -حفظهما اللّه تعالى-؛ فالشكر لهما موصول جراء ما بذله الأول من جهد في التفريغ، والآخر من جهد في المراجعة والتدقيق.

وقد قمتُ -بفضل اللّه ومنّته- بَعْدَ ذلك بالقراءة المتمعنة، والنظرة الفاحصة للكتاب؛ لسدِّ نقصٍ في تركيب العبارات، وحسن ترتيب المعلومات، وإثبات بعض المهمات، وتتميم بعض الفوات، مع تخريج الأحاديث والآثار والآيات، وتوثيق النقولات، وتهذيب المطولات من العبارات، وتصويب ما يقع من الهفوات؛ فإنَّ الحفظ يخون، وأردتُ بهذا الخروج من ضيق الاغترار إلى فسحة الاعتذار:

وَيُسيءُ بالإحسانِ ظَنًّا، لا كَمَن ... يأتيكَ وهو بِشِعْرِهِ مفتونُ

وصلّى اللّهُ وسلَّم وبارك على نبينا محمد، وآله وصحبه وسلَّم.

وآخرُ دعوانا أَنِ الحمدُ للّهِ ربِّ العالمِينَ.

وكتب

أبوعُبَيدة مشهور بن حسن آل سلمان

بين الظهر والعصر من يوم الثلاثاء

العاشر من ربيع الأول

سنة ست وعشرين وأربع مئة وألف من هجرة النَّبِيِّ ﷺ

مقدمات عامة في الأصول

* الفرق بين الأصول والفقه:

إنَّ الفرقَ بين الأصول والفقه هو: أنَّ أصول الفقه يكون في البحث عن الأدلة الإجمالية؛ مثلاً: يعتبر الكتاب من الأدلة الإجمالية؛ فيكون أصول الفقه يتكلم في مباحث الكتاب الكلية مثل: العام والخاص، والناسخ والمنسوخ، والمطلق والمقيد.

أما (الفقه)؛ فهو: يبحث في العلم بالأحكام الشرعية العملية المأخوذة والمستنبطة من أدلتها التفصيلية؛ فهو يبحث في الأحكام الشرعية العملية نفسها، مثل: حكم الصيام، والأكل والشرب في نهار رمضان.

وعليه؛ فتكون وظيفة الفقيه هي أَنْ يأخذَ هذه القواعد، والأدلة الإجمالية -التي أغناه عن التوصل إليها الأصوليُّ- ويطبقها على الجزئيات.

فـ(أصول الفقه): عبارة عن المناهج والأسس التي تبين الطريق، وتوضحه للفقيه، الذي يجبُ عليه أَنْ يلتزمه في استخراج الأحكام من أدلتها.

* موضوع أصول الفقه:

هو الأدلة الإجمالية الموصلة إلى الأحكام الشرعية العملية، وبيان أقسامها، واختلاف مراتبها، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية من خلال هذه الأدلة الكلية؛ فـ(الأصوليُّ البارعُ): هو الذي يعرف هذه الأمور -كلَّها-.

* حكم تعلُّم أصول الفقه:

هو فرضُ كفايةٍ؛ شأنه شأن أيِّ علم يجب أَنْ يقومَ به البعضُ؛ فيجب أَنْ يكونَ في الأُمَّةِ الحذاقُ والبارعون من الأصوليين، والمُحدِّثين، والفقهاء، والمفسرين، واللُّغويين.

وهؤلاء بمثابة الأطباء، عليهم مدار الإصلاح؛ فلا سبيل إلى إصلاحِ آخِرِ هذه الأُمَّةِ إلَّا بما صَلَحَ به أوَّلُها، ولمَّا فقدَتِ الأُمَّةُ العلماءَ أصبح الناسُ يبحثون عن أحزاب وجماعات، وتريد هذه الجماعاتُ والأحزابُ أَنْ تَسُدَّ مَسَدَّ العلماء، ولا يستطيعون! ولن يستطيعوا ذلك!!

وقد يتعَيَّنُ تعلُّمُ أصول الفقه على مَن يجدُ في نفسه القدرةَ على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، وتعلُّمُهُ فرض عينٍ على مَن أراد الاجتهاد.

* هل يُقَدَّم تعلُّم أصول الفقه أم تعلُّم الفقه؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: تعلُّم الأصول يُقدَّمُ على تعلُّم الفقه. هذا القول ذهب إليه جَمْعٌ؛ واستدلوا بأنَّ الفروعَ لا تدرك إلا بأصولها، والنتائج لا تُعرف حقائقُها إلَّا بعد تحصيل مقدماتها؛ والفروع نتائج، والمقدمات أصول(١).

القول الثاني: تعلم الفقه يُقدَّم على تعلُّم الأصول. وهذا القول ذهب إليه أبو يعلى الفراء في كتابه «العدة في أصول الفقه» (١/ ٧٠)؛ لأنَّ مَن لم يعتمد طرق

---

(١) انظر: «المسوّدة» (٥٧١)، و«شرح الكوكب المنير» (١/ ٤٧-٤٨)، و«صفة الفتوى والمفتي والمستفتي» (ص ١٤).

الفروع والتصرف فيها، لا يمكنه الوقوف على ما يبتغي بهذه الأصول من الاستدلال، وبتعلُّم الفروع تحصل الدربة والملكة -التي تجعله يستفيد من تلك الأصول والقواعد- استفادةً صحيحةً.

والحق والصواب: أنَّ المكلف ينشغل بالمقدار العيني من الفروع، وهو: الذي تقع به النجاةُ، وتبرأ به الذمةُ[(١)]، ثم بعد ذلك يبدأ بالتأصيل، والتقعيد، والتحصيل في الأصول.

* الحاجة إلى مادة (علم الأصول):

احتاج الفقهاء والمجتهدون لهذا العلم، ومن خلال النظر إلى القوانين والقواعد التي استخدمها السلف في الاستنباط، رَأى المتأخرون عنهم جمع هذه القواعد، وجعلها فنًّا قائمًا بذاته، أُطلق عليه: (علم أصول الفقه)، ويحصل على هذه القواعد إمَّا من خلال التنصيص عليها، وإمَّا من خلال الفحص والتتبع الدقيق، والاستقراء التام لمفرداتها.

فمعرفة هذه القواعد هي التي تأمن من خلاله الأمة أن تبقى الأحكامُ الشرعيةُ مضبوطةً فيها، ولذا؛ فالتجديدُ المدعى في هذا العصر -وهو الانسلاخ عن قواعدِ

---

(١) وهو ما يَصْلحُ به باطنُ المكلَّف وظاهره، وما يلزمه في يومه وليلته؛ من أحكامِ طهارةٍ، وصلاةٍ، وصيامٍ، وغير ذلك من الأحكام الواجبة على كلِّ مكلَّفٍ.

وبعض الأحكام تجبُ على بعض المكلَّفِين دون بعض، وذلك بحسب حالهم؛ فالغني -مثلاً- يلزمه معرفة أحكام الزكاة، والذي يستطيع الحج يجب عليه تعلُّم أحكام الحج، والمرأة يجب عليها أَنْ تعلم أحكام اللباس والزينة، والرجل يجد في نفسه الكِبْرَ؛ فيجب عليه أَنْ يتعلَّم كيف يتخلَّصُ منه، وهكذا...

الاستنباطِ التي كان يقولُ بها الأقدمون، وقواعدِ التصحيحِ والتضعيفِ، وعدمِ اعتبارِ «الصحيحين»[(١)] -مثلاً- ضلالةٌ عظيمةٌ.

وأصحابها يسمُّون أنفسهم: (أصحاب الفكر المستنير!)؛ ويُحكِّمون -فيما يصدرون ويردون- العقلَ، على حسب ما يشتهون ويُريدون، اتِّباعًا لسنة أسلافهم الضُّلَّال (المعتزلة)، فَهُمْ أفراخهم!

ونـرُدُّ عليهم بما قاله سعيد بن جبير: «ما لم يعرفه البدريون؛ فليس من الدين»[(٢)]، وأنَّ العلم حاكم على العقل؛ فـ«الشرع قاضٍ والعقل شاهد، ويجوز للقاضي طرد الشاهد متى شاء»، و«الشرعُ ولَّى العقلَ ثم عزله» قالهما شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه اللَّه تعالى-.

وما أجملَ قولَ القائل:

عِلْمُ العَلِيمِ وعَقْلُ العَاقِلِ اخْتَلَفَا ... مَنْ ذَا الَّذِي فِيهِمَا قَدْ أَحْرَزَ الشَّرَفَا
فَالعِلْمُ قَالَ: أَنَا أَحْرَزْتُ غَايَتَهُ ... والعَقْلُ قَالَ: أَنَا الرَّحْمَنُ بِي عُرِفَا
فَأَفْصَحَ العِلْمُ إِفْصَاحًا وَقَالَ لَهُ: ... بَأَيِّنَا اللَّـهُ فِي قُرْآنِهِ اتَّصَفَا؟!
فَأَيْقَنَ العَقْلُ أَنَّ العِلْمَ سَيِّدُهُ! ... فَقَبَّلَ العَقْلُ رَأْسَ العِلْمِ وَانْصَرَفَا

فـ«إِذَا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية؛ فعلى شرط أن يتقدَّم النقلُ، فيكون متبوعًا، ويتأخر العقل فيكون تابعًا، فلا يَسْرَحُ العقلُ في مجال النظر إلَّا بقدر

---

(١) لهما مهابة في صدور طلبة العلم، لا يجرؤ عليها إلَّا متهوك! وسمعت شيخنا الألباني -مرارًا- يقول: ما تكلمتُ على شيء فيهما -أو في أحدهما- إلَّا وأنا مسبوق.

(٢) أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم» (١/ ٧٧١) رقم (١٤٢٥) و(٢/ ٩٤٥) رقم (١٨٠٥) بإسناد لا بأس به.

ما يُسرِّحُهُ النقلُ»[1]؛ فنحن مُتَّبعون.

وكما أَنَّ الاتِّباع يكون في مسائل الفروع، وفي الأحكام العملية؛ فإنَّه يكون -من باب أولى، وأحرى، وأجدى- في القواعد الكلية!

وقد فصّل وأصّل هذه المسألة، ودار حولها كثيرًا، ونبَّه على التجاوزات التي وَقَعَ فيها الفقهاءُ من خلال المألوف، والتقليد، والتعصب، والتمذهب: الإمامُ ابنُ القيِّمِ في كتابه البديع «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، عالج فيه مسائل كثيرة توسع فيها الفقهاءُ -في زمانه- من خلال التعامل مع الفقه على أَنَّه قواعد، وأَنَّ هذه القواعد أصبحت مُقدَّسَةً؛ يُنظَر إليها بإجلالٍ، وتُقدَّمُ على نصوص الكتاب والسنة[2]، ومن خلالها حصل التحايل الذي ما أنزل اللّهُ به من سلطان، ولذا كان لموضوع (الحيل) نصيب عظيم ومساحة واسعة في كتابه.

* فوائد تَعلُّم علم الأصول:

لِعِلْمِ أصول الفقه فوائد كثيرة، يمكن إجمالها فيما يلي:

أولاً: يبين المناهج، والأسس، والطرق التي يستطيع الفقيهُ عن طريقها استنباط الأحكام الفقهية.

ثانيًا: دراسة هذا العلم توقف صاحبَها على طرق الأئمة وأصولهم، وتُطَمْئِنُ قَلبَهُ إلى مدارك الأئمة، ويتعرف من خلالها على أسباب اختلاف العلماء، وهذا

---

(١) «الموافقات» (١/ ١٢٥ - بتحقيقي) وذكر الشاطبي عليه ثلاثة أدلة، وأورد إشكالات ورفعها بدقة متناهية؛ فانظره.

(٢) انظر ما ذكرناه في التقديم (ص ٨).

يسـاعـده على استخلاص القول الراجح في المسائل، وتنمِّي الملكة الفقهية عنده، والحذق في العلم والتفنن فيه، والاستيلاء عليه -كما يقول ابن خلدون[1]- إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده، والوقوف على مسائله، واستنباط فروعه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكةُ لم يكن الحذقُ في ذلك المتناول حاصلاً.

ثالثًا: يستطيع الباحثُ من خلال معرفته الأصول تخريجَ المسائلِ والفروعِ غير المنصوص عليها على أصول العلماء المتبعة، ومن خلاله نستطيع القطع بثراء الفقه الإسلامي وتنوّعه، وأنه ليس ضئيل الحجم، أو سطحي الغوص، كما يدَّعِي أذنابُ المستشرقين وتلاميذُهم الحاقدين.

رابعًا: العارف بالأصول يعلم -يقينًا- أنَّ الإسلام مُصلحٌ للزمان والمكان، وأنَّه قادر على معالجة قضايا العصر ومشكلاته ووقائعه ومستجداته ونوازله، ونتحصل من خلال هذا على الإيمان العميق بصلاحية الفقه، وكمال منهجه، ويستطيع الباحثُ من خلال هذه المعرفة الأصولية أَنْ يرد على المشككين، وأَنْ يدعوَ إلى اللَّهِ على بصيرة من دينه.

فائدة: قلنا: (إنَّ الإسلام مصلحٌ للزمان والمكان)، ولم نقل: (صالح للزمان والمكان)؛ لأننا إذا قلنا: (صالح للزمان والمكان) لم نسلبِ الإصلاحَ عن غيره، لكنْ لمَّا نقول: (هو المصلح)؛ فإنَّا نكون قد حصرنا الإصلاح فيه، فهي كلمة أوسع وأبلغ من كلمة (صالح)، فليس هناك شيء مصلح للزمان والمكان إلَّا الإسلام.

---

(١) في «مقدمته» (٣/ ٩٨٥).

* مصنفات أصول الفقه:

أول من كتب في علم الأصول الإمام الشافعي في «الرسالة»[١]، التي تكلَّم فيها في الأوامر والنواهي، والبيان، والخبر، والنسخ، وحكم العلة المنصوصة في القياس.

ولم يتعرض فيها لجميع مباحث علم الأصول، ولكنه تعرَّض لبعضها، وهذا البعض فيه قدرٌ مُشتَرَكٌ بينه وبين مصطلح الحديث؛ لذا فإنَّ علماء المصطلح يقولون: «الرسالة» أول ما كُتِبَ في المصطلح، ولا شَكَّ أنَّ هناك مباحثُ كثيرةً مشتركة بين الأصول والمصطلح[٢].

ثم كَتَبَ فقهاء الحنفية في القواعد التي يكثر تخريج الفروع من خلالها، مِن أمثال الكرخي في «أصوله»، وأبي زيد الدبوسي في «تأسيس النظر» و«تقويم الأدلة».

ثم كَتَبَ العلماء في علم الأصول، ومن أشهر كتب الأصول على الإطلاق

---

(١) كان عبد الرحمن بن مهدي يقول: «لمَّا نظرتُ «الرسالة» للشافعي أذهلتني؛ لأنني رأيت كلام رجل عاقل فصيح، فإنِّي لأُكثر الدعاء له». وقال تلميذه المزني (٢٦٤ هـ): «قرأت «الرسالة» خمس مئة مرّة، ما من مرّة منها إلَّا واستفدتُ فائدةً جديدةً لم أستفدها في الأُخرى». وقال: «أَنَا أنظر في كتاب «الرسالة» عن الشافعي منذ خمسين سنة، ما أعلم أنِّي نظرتُ فيه من مرّة إلَّا وأَنَا أستفيدُ شيئًا لم أكن عرفته».

(٢) أفردَتِ الباحثةُ أميرة الصاعدي هذا المبحث بالتأليف؛ فنشر لها عن مكتبة الرشد: «القواعد والمسائل الحديثية المختلف فيها بين المحدثين وبعض الأصوليين»، وللدكتور محمد العروسي عبد القادر: «المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين» من منشورات دار حافظ، جدة، سنة ١٤١٠هـ.

كتاب «البرهان» للجويني، و«المستصفى» للغزالي، و«المعتمد» لأبي الحسين البصري -وهو معتزلي-، فكانت هذه الكتب بمثابة قواعد هذا الفن وأركانه.

ثم لخص هذه الكتب فحلان من الأصوليين؛ الأول: الرازي في كتابه «المحصول»، والثاني: الآمدي في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام».

واختلفت طرائقهما في كتابيهما؛ فالرازيُّ أَمْيَلُ إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج، والآمديُّ مولعٌ بتحقيق المذاهب وتفريع المسائل، واقتبس القرافيُّ منهما مقدماتٍ وقواعدَ في كتابه «التنقيحات»، وكذلك فعل البيضاوي في كتابه «المنهاج»، واعتنى المبتدئون في هذا العلم بهذين الكتابين.

أما كتاب «الإحكام» للآمدي فلخصه ابن الحاجب في «المختصر الكبير»، ثم اختصره في كتاب آخر سماه «المختصر الصغير»، وعليه شروحات متعددة مطبوعة.

* طرق التأليف في أصول الفقه:

للعلماء طُرُقٌ متعددةٌ في دراسة علم الأصول، يمكن إجمالها بالطرق الآتية:

الطريقة الأولى: طريقة الحنفية، وتتميز هذه الطريقة بأمرين هما:

الأول: أنها تقرر القواعد الأصولية على مقتضى ما نُقِلَ من فروع أئمتهم؛ أي: أنهم يستخرجون القواعد من كلام أبي حنيفة وأصحابه.

والآخر: أنه يغلب على كتبها التمثيلُ لا التأصيل، لذا سُميت هذه الطريقة بطريقة الفقهاء.

ومن أشهر الكتب التي ألفت على هذه الطريقة:

- «الفصول في الأصول» لأبي بكر الجصاص، وهو -عندي- الكتاب الأول

والمقدَّم في هذه الطريقة، ونقل منه ابن القيم في «الإعلام»، وناقشه في كثير من تقريراته.

- «رسالة في الأصول» لأبي الحسن الكرخي، و«أصول السرخسي»، و«المنار» للنسفي -وله شروح كثيرة، بعضها مطبوع؛ مثل: «فتح الغفار» أو «مشكاة الأنوار» لابن نجيم، و«جامع الأسرار» للكاكي، و«قمر الأقمار» للكنوي، و«زبدة الأسرار» للسيواسي، و«شرح مختصر المنار» لابن قطلوبغا، و«نور الأنوار» للملاجيون، و«شرح ابن عابدين على إفاضة الأنوار[1] على المنار»-، و«تقويم الأدلة» للدبوسي، و«أصول البزدوي»، وعليه شروح كثيرة طبع منها: «كشف الأسرار» لعلاء الدين البخاري، و«الكافي» للسغنافي.

الطريقة الثانية: طريقة الجمهور: وهي أشبه ما تكون بطريقة أهل الكلام، ولذلك سُمِّيت طريقةَ المتكلمين، سار عليها علماء المالكية والشافعية والحنابلة، وهي تتميز بما يلي:

أولاً: الميل الشديد إلى الاستدلال العقلي، والمبادئ المنطقية.

ثانيًا: بسط الجدل في المناظرات.

ثالثًا: تجريد المسائل الأصولية عن الفروع الفقهية.

ومن أهم الكتب في هذه الطريقة[2]:

- «منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل»، لابن الحاجب، وقد

(١) مؤلفه: علاء الدين الحنفي (ت ٨٩١هـ).

(٢) جميع الكتب المذكورة تحته مطبوعة.

اختصره ابنُ الحاجب في كتاب سمَّاه: «مختصر المنتهى»، وشرح هذا المختصر عدّة من العلماء؛ منهم: العضد الإيجي في كتابه «شرح المختصر»[(١)]، وابن السبكي في «رفع الحاجب»، وشمس الدين الأصفهاني في «بيان المختصر»، والرهوني في «تحفة المسؤول».

- «إحكام الفصول في أحكام الأصول» لأبي الوليد الباجي.

- «البرهان» للجويني، وللمازري: «إيضاح المحصول من برهان الأصول»، وكذلك كتابنا «الورقات».

- «المحصول» للرازي، وشروحه مثل: «نفائس الأصول» للقرافي، و«الكاشف عن المحصول» لشمس الدين الأصفهاني، ومختصراته مثل: «الحاصل من المحصول» لتاج الدين الأرموي، و«التحصيل من المحصول» لسراج الدين الأرموي.

- «اللمع»، و«شرحه» للشيرازي، وطبع من شروحه -أيضًا- «نزهة المشتاق في شرح لمع أبي إسحاق» لمحمد يحيى أمان المكي (١٣٨٧هـ).

- «التبصرة» لأبي إسحاق الشيرازي.

- «المنهاج»[(٢)] للبيضاوي، وشروحه مثل: «الإبهاج» لابن السبكي،

---

(١) طبع عليه: «حاشيتا التفتازاني (ت ٧٩١هـ) والشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)»، وعلى الحاشية الأولى حواشٍ، وهناك حواشٍ كثيرة على أصل الشرح، انظر: «جامع الشروح والحواشي» (٣/ ١٥٧٨-١٥٨٢).

(٢) للإسنوي كتاب مطبوع ذكر فيه ما فاته، سمَّاه: «زوائد الأصول».

و«مناهج العقول» للبَدْخشي، و«نهاية السول»[١] للإسنوي، و«شرح منهاج البيضاوي» لشمس الدين الأصبهاني، و«السراج الوهاج» للمجادبردي، و«معراج المنهاج» لابن الجَزَري.

الطريقة الثالثة: الجمع بين الطريقتين -الحنفية والجمهور-.

ومن أشهر الكتب[٢]:

- «جمع الجوامع» لابن السبكي، وشروحه مثل: «شرح جمع الجوامع» لجلال الدين المحَلّي، وللعطار حاشية[٣] عليه مطبوعة في مجلدين، وشرح الزركشي المسمَّى: «تشنيف المسامع»، و«الضياء اللامع» لحلولو المالكي، و«البدور اللوامع» لليوسي، وطبع للسيوطي نظمه المُسمَّى: «الكوكب الساطع»، ثم طبع لمصنفه (ابن السبكي): «منع الموانع» شرح به ما استغلق واستبهم من مشكلات «جمع الجوامع»، ووضعه بشكل إجابات على الأسئلة التي وردت عليه بخصوص «جمع الجوامع».

- «التحرير» لابن الهمام، وشروحه مثل: شرح أمير الحاج المسمَّى: «التقرير والتحبير»، وشرح أمير باد شاه المسمَّى: «تيسير التحرير».

- «مُسلَّم الثبوت» لمحب الدين عبد الشكور، وشرحه «فواتح الرحموت»

---

(١) هذَّبه شعبان محمد إسماعيل في ثلاثة أجزاء، وهو مطبوع.

(٢) جميع الكتب المذكورة تحته مطبوعة.

(٣) ذكر فيها (٢/ ٢٤٧) أنَّ كثيرًا من علماء زمانه كانوا إذا وردت عليهم مسألة أصولية ليست في «جمع الجوامع» يقولون: هذه مسألة لا أصل لها!

للأنصاري.

الطريقة الرابعة: طريقة تخريج الفروع على الأصول: وهي عملية ربط الفروع بالأصول، فيُذكَر تحت كلِّ أصلٍ عددٌ من المسائل الفقهية، وقد يشار إلى أدلتها التفصيلية.

من المؤلفات في هذه الطريقة:

- «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني.
- «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» للإسنوي.
- «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول» للتلمساني المالكي.
- «القواعد والفوائد الأصولية» لابن اللحام.

الطريقة الخامسة: طريقة المقاصد:

والدُّرة والأصل -بل قد يكون الوحيد[(١)]- في هذه الطريقة كتاب «الموافقات» للشاطبي، اعتمد عليه من جاء بعده.

وعلم المقاصد علمٌ دقيق تحتاجه الأُمَّةُ كلما ابتعدت عن الطريق، واختلف حالها عن حال السلف الصالح.

قال الشاطبي -رحمه اللَّهُ- في آخر «المقدمة التاسعة» بعد كلام: «ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أَنْ ينظر فيه نظر مُفيد أو مستفيد حتى يكون ريَّان من

---

(١) وما عداه دَارَ في فلكه، وَالْتَجأ بحماه، وحذا حذوه، واقتفى أثره، وما زال الكتاب بحاجة إلى تتميم ولا سيما بالنظر إلى ما استجد.

علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غيرَ مخْلِدٍ إلى التقليد والتعصُّب للمذهب؛ فإنَّه إنْ كان هكذا خيف عليه أَنْ ينقلب عليه ما أُودع فيه فتنةً بالعَرَض، وإِنْ كان حكمة بالذات، واللَّه الموفق للصواب»[١].

والاعتماد على المقاصد مع إهدار النصوص وقواعد الاستنباط المتبعة عند علماء الأصول خطيرٌ جدًّا! والذي يقرأ كتب بعض العقلانيين المعاصرين[٢] يجد مقدار هذه الخطورة! ويُدرك صدق مقولة مصنفه من انقلاب ما أودع فيه فتنة عليهم بالعَرَض، واللَّه الواقي والهادي.



(١) «الموافقات» (١/ ١٢٤ - بتحقيقي).

(٢) انظر مثالاً على ذلك في تعليقي على «الموافقات» (١/ ٤٢ وما بعد)، وللأستاذ عبدالسلام بيسوني «العقلانية هداية أم غواية»، ولأخينا الشيخ علي الحلبي «العقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون»؛ ينصح بهما.

قال إمام الحرمين الجويني -رحمه الله-: (هــذه ورقــاتٌ قليلــةٌ، تشتملُ على معرفةِ فُصُولٍ مِن أصولِ الفقهِ).

قوله: (**هذه ورقاتٌ قليلةٌ**): قلّلها؛ لأنَّ مِن شأن العلماء أَنْ يقلّلوا من شأن ما يكتبون، ولا ينظرون إلى ما يكتبون بعين التفخيم والتعظيم.

وقصد بذلك التسهيل على الطالب، والتنشيط لحفظها، ولكي ينتفع بها المبتدئ في هذا العلم.

ومع صغر حجم هذه الرسالة؛ إلّا أَنَّ العلماء اعتنوا بها عنايةً قويةً، ووقع بها نفعٌ عظيمٌ، ولذا قال ابن الصلاح في «شرحه»[1] عليه ما نصه: «قلَّ حجمه، وعظم نفعه، وظهرت بركته، احتوى على مسائل خلت عنها المطوّلات، وفوائد لا توجد في كثير من المختصرات»، وقال الحطّاب في «قرة العين» (ص ١١) عن هذه الورقات: «كتاب صغر حجمه، وكثر علمه، وعظم نفعه، وظهرت بركته».

قوله: (**تشتملُ**)؛ أي: تحتوي.

و(**المعرفة**) هي: إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبوقة بالجهل، خلافًا للعلم؛ فالعلم لا يسبقه جهلٌ، لذا لا نقول: اللَّهُ عارفٌ، بل نقول: اللَّهُ عالمٌ.

قوله: (**على معرفةِ فُصُولٍ مِن أصولِ الفقهِ**)؛ أي: إنَّ هذه الورقات لم

---

(١) فرغتُ من تحقيقه على نسختين خطيتين، والحمد للّه الذي بنعمته تتم الصالحات.

تشتمل على جميع مسائل أصول الفقه، وإنما احتوت على فصول، والفَصْلُ: هو قطعة من الباب مستقلةٌ بنفسها، منفصلةٌ عما سواها؛ تقول: فَصَلْتُ الشيءَ؛ أي: جعلتُهُ مُستقلًّا عن غيره، قائمًا برأسه.

والمصنفون يقسِّمون الكتب إلى فصول؛ لتنشيط النفس، وبعثها على التحصيل، والاستمرار في الطلب، ليحصل لها السرورُ فيما أتمت، وإلى ما وَصَلَتْ وبلغَتْ.

قال إمام الحرمين: (وذلك مُؤلَّفٌ مِن جزأينِ مفردَينِ؛ أحدهما: الأصول، والآخر: الفقه.

فالأصل: ما ينبني عليه غيرُهُ، والفرع: ما يُبْنَى على غيرِهِ.

والفقه: معرفةُ الأحكامِ الشرعيةِ التي طريقها الاجتهاد).

قوله: (**وذلك**)؛ أي: (**أصول الفقه**)؛ فالضمير في العربية يعود إلى أقرب مذكور.

قوله: (**مؤلف**)؛ أي: مُركَّبٌ، والتأليف: هو التركيب، ولكنَّ التأليفَ أخصُّ من التركيب؛ فهو تركيب وزيادة، وهذه الزيادة هي وقوع الألفة بين الجزأين، فالمركب قد تقع فيه ألفة وقد لا تقع؛ فإن وقع بين الأمور المركبة ألفةٌ سُمِّيَ تأليفًا، قال اللَّهُ -تعالى-: ﴿وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ﴾ [الأنفال: ٦٣]؛ أي: جمعها ووقعت بينها الألفة، وفي «صحيح البخاري»(١): «باب: تأليف القرآن».

قوله: (**وذلك مؤلف**)؛ أي: أنَّ أصول الفقه مرَّكبٌ تركيبًا، بين قسمَيهِ أُلفةٌ.

---

(١) (كتاب فضائل القرآن) (٦/ ٦ - مع «فتح الباري»).

قوله: (**مفردين**)؛ أي: لفظة (أصول) مفردة، و(الفقه) مفردة؛ فهو مؤلف من جزأين مفردين: أحدهما: الأصول، والآخر: الفقه، ولا يمكن الشروع في تعلّم عِلْمٍ حتى تتصور ماهية هذا العلم؛ والمؤلف قد عرَّفَ أصولَ الفقه باعتباره مركبًا، لا باعتباره لقبًا؛ أي: فرَّق بين مفردتَيْهِ، فعرَّف كلَّ مفردة لوحدها، ولم يعرفه باعتباره علمًا على هذا الفن المعين.

قوله: (**الأصل**): مفرد (أصول): وهو ما ينبني عليه غيرُهُ، و(**الفرع**): ما يبنى على غيرِهِ؛ فأصل الشجرة؛ أي: عروقها، وينبني عليها الساقَ، ثم الفروع، ثم الأوراق والثمرة؛ فالأصل مجمع الفروع.

قال اللّـهُ -تعالى-: ﴿**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ**﴾(١) [إبراهيم: ٢٤].

---

(١) «وفي هذا المثل من الأسرار، والعلوم، والمعارف ما يليق به، ويقتضيه عِلْمُ الذي تكلَّمَ به وحكمته.

فمِن ذلك: أنَّ الشجرةَ لا بد لها من عروق، وساق، وفروع، وورق، وثمر.

فكذلك شجرة الإيمان والإسلام؛ ليطابق المُشبَّهُ المُشبَّهَ به؛ فعروقها: العلم والمعرفة واليقين، وساقها: الإخلاص، وفروعها: الأعمال، وثمرتها: ما توجبه الأعمال الصالحة من الآثار الحميدة، والصفات الممدوحة، والأخلاق الزكية، والسمت الصالح، والهدي والدَّلّ المرضِي.

فيُستَدَلُّ على غَرْس هذه الشجرة في القلب وثبوتها فيه بهذه الأمور، فإذا كان العلمُ صحيحًا مُطابقًا لمعلومِهِ الذي أَنْزَلَ اللَّهُ كتابه به، والاعتقادُ مُطابقًا لما أخبر به عن نفسه، وأخبرت به عنه رسلُهُ، والإخلاصُ قائمًا في القلب، والأعمالُ موافقةً للأمر، والهديُ والدَّلُّ والسمتُ مشابهًا لهذه الأصولِ مناسبًا لها؛ عُلِمَ أَنَّ شجرةَ الإيمانِ في القلب ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ [إبراهيم: ٢٤]. =

و(الأصل) في اصطلاح العلماء يُطلق على معانٍ كثيرةٍ[١]؛ فمنها:

أولاً: الدليل؛ فيقولون: الأصل في صيام رمضان: قولُهُ -تعالى-: ﴿**يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ**﴾ [البقرة: ١٨٣].

= وإذا كان الأمرُ بالعكس؛ عُلِمَ أَنَّ القائمَ بالقلب إنما هو الشجرةُ الخبيثةُ التي اجتثت مِن فوق الأرضِ ما لها مِن قرار.

ومنها: أنَّ الشجرةَ لا تبقى حيَّةً إلَّا بمادةٍ تسقيها وتُنَمِّيها، فإذا قُطِعَ عنها السقيُّ أوشك أَنْ تيبسَ؛ فهكذا شجرةُ الإسلامِ في القلب: إنْ لم يتعاهَدْهَا صاحبُهَا بسقيها كلَّ وقتٍ بالعلمِ النافعِ، والعملِ الصالحِ، والعَوْدِ بالتَّذكُّرِ على التَّفكُّرِ، والتَّفكُّرِ على التَّذكُّرِ، إلَّا أوشك أَنْ تَيبسَ.

وبالجملة؛ فالغرسُ إنْ لم يتعاهَدْهُ صاحبُهُ أوشك أَنْ يهلك.

ومِن هُنَا؛ تَعلَمُ شدَّةَ حاجةِ العبادِ إلى ما أمرَ اللَّهُ به من العباداتِ على تعاقبِ الأوقاتِ، وعظيمَ رحمتِهِ، وتمامَ نعمتِهِ وإحسانِهِ إلى عبادِهِ بأَنْ وظَّفَهَا عليهم، وجعلَهَا مادةً لِسَقْيِ غِرَاسِ التوحيدِ الذي غَرَسَهُ في قلوبهم.

ومنها: أنَّ الغَرْسَ والزرعَ النافعَ قد أجرى اللَّهُ -سبحانه- العادةَ أنَّه لا بُدَّ أَنْ يخالطَهُ دَغَلٌ، ونَبْتٌ غريبٌ ليس مِن جنسِهِ، فإنْ تعاهدَهُ ربُّهُ، ونَقَّاهُ، وقَلَعَهُ، كَمُلَ الغَرْسُ والزرعُ، واستوى، وتَمَّ نباتُهُ، وكان أوفرَ لثمرتِهِ، وأطيبَ وأزكى، وإنْ تركَهُ أوشكَ أَنْ يغلبَ على الغَرْسِ والزرعِ، ويكون الحكمُ له! أو يُضْعِفَ الأصلَ، ويجْعَلَ الثمرةَ ذميمةً ناقصةً -بحسب كثرتِهِ وقلتِهِ-.

ومَن لم يكن له فقهُ نفسٍ في هذا، ومعرفةٌ به، فَاتَهُ ربحٌ كبير وهو لا يشعر؛ فالمؤمنُ دائمًا سعيه في شيئين: سَقْيِ هذه الشجرة، وتنقية ما حولها؛ فبسقيها تبقى وتدوم، وبتنقية ما حولها تكمل وتتم، واللَّهُ المستعان، وعليه التكلان». قاله ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١/ ٣٠١-٣٠٢ - بتحقيقي).

(١) انظر: «كشاف اصطلاح الفنون» (١/ ٨٥)، و«شرح تنقيح الفصول» (ص ١٥).

ثانيًا: الأصل، وهو المقيس عليه.

ثالثًا: القاعدة المستمرة؛ فنقول: (الأصل حَمْلُ الكلامِ على الحقيقةِ الشرعيةِ لا على الحقيقة العُرفيةِ)، ونقول: (إباحةُ الميتةِ للمُضطرِّ خلافٌ للأصلِ).

قوله: (**الفقه**) لُغةً: هو دقة الفهم، وعرَّفه ابن فارس(١) بما يدل على إدراك الشيء والعلم به. ومنه قوله -تعالى-: ﴿**فَمَا لِهَؤُلاءِ الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً**﴾ [النساء: ٧٨]، وقوله -تعالى-: ﴿**مَا نَفْقَهُ كَثِيراً مِّمَّا تَقُولُ**﴾ [هود: ٩١].

واصطلاحًا: قد عرَّفه الماتنُ بقوله: (**معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد**).

قوله: (**معرفة**): وهي: إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي تشمل المعرفةَ اليقينية والظنية، والمراد هنا: هي المعرفة الظنية؛ لقوله: (**التي طريقها الاجتهاد**).

والمعرفة اليقينية ليست موضوع الفقه؛ لأنها أخبار، وأوامر قطعية معلومة من الدين بالضرورة، وهي لا تعرف بالاجتهاد، ولا بالاستنباط؛ فمثلًا: العلمُ بوجوب الصلاة والزكاة لا يسمى فقهًا في اصطلاح الأصوليين، وإنْ كان يُسَمَّى فقهًا في الشريعة(٢).

---

(١) في «معجم مقاييس اللغة» (٤/ ٤٤٢).

(٢) يُطلَقُ الفقهُ -عند الأقدمين- على العلم بجميع الشريعة التي من جملتها ما يتوصل به إلى معرفة اللَّه ووحدانيته وتقديسه وسائر صفاته، وإلى معرفة أنبيائه ورسله -عليهم السلام-، ومنها علم الأحوال، والأخلاق، والآداب، والقيام بحق العبودية، وغير ذلك. انظر: «المنهاج» للحليمي (١/ ١٣)، و«الإحياء» (١/ ٤٦ - ط. مصر للطباعة)، و«البحر المحيط» للزركشي (١/ ٢٣).

قوله: (الأحكام الشرعية):

الحكم لغةً: المنعُ؛ نقول: حَكَمَ القاضي على فلان بكذا؛ أي: منعه من خلافه، فلم يقدر على الخروج من ذلك.

واصطلاحًا: إثبات أمر لأمرٍ أو نفيه عنه؛ فمثلًا نقول: زيدٌ قائمٌ، فحكمت بأنَّ زيدًا قائمٌ.

وقد ثبت -بالاستقراء- أنَّ الأحكامَ تدرك بثلاثة أمور:

أولًا: بالعقل -الأحكام العقلية-؛ مثلًا: النصفُ أقلُّ من الكُلِّ.

ثانيًا: بالعادة؛ مثلًا: زيت الخروع مسهل للبطن.

ثالثًا: بالشرع -الأحكام الشرعية-، وهي المقصودة، وهذه هي مادة الفقه.

فخرج بقوله: **(الأحكام الشرعية)** الأحكامُ العقلية، والأحكامُ التي تعرف بالعادة.

«وقيل: التعريف في **قوله**: **(الأحكام)**: لم يتقدّمه عهد؛ فإنْ حُمِلَ على الاستغراق؛ تعذَّر وجود فقيهٍ، إذْ ما من أحدٍ إلَّا ويَشُذُّ عنه بعضُ الأحكام، وإنْ حُمِلَ على الحقيقة؛ كان كلُّ مَن عَرَفَ حُكْمًا من الأحكام الاجتهادية فقيهًا، وذلك خلاف الاصطلاح.

وأجيبَ: بأنَّ المرادَ بالأحكام: الأحكامُ الشرعيةُ التي سنذكرها، وهي: الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح، وهذه الأحكامُ لشُهْرَتِها عند حَمَلَةِ الشريعةِ صارت معهودةً، ينصرف إطلاقهم الأحكامَ إليها، وإنْ لم يتقدم لها ذكرٌ.

وهذا الجوابُ لا يَتِمُّ؛ فإنَّ معرفةَ حقيقة هذه الأحكام من علم الأصول، لا من علم الفقه، فإنْ أُرِيدَ بمعرفةِ كلِّ واجبٍ، وكلِّ مندوبٍ إلى آخرها، عادَ ذلك إلى اشتراط استحضار جميعِ الأحكام الشرعية في الفقه، وعادَ الإشكالُ الأولُ، وهو تعذُّرُ وجودِ شخصٍ بهذه الصفة.

وأُجيبَ: بأنَّ المرادَ بمعرفةِ الأحكامِ: حصولُ قوةٍ ومَلَكَةٍ يمكنُ معها النَّظَرُ في الأحكام إذا وقعت؛ لا استحضار كل واحدٍ من الأحكام.

وذهبَ جماعةٌ من فضلاء المتأخرين إلى أنَّ هذا السؤال لازم، وطريق الخلاص منه أَنْ يقال: معرفة جملة غالبة من الأحكام الشرعية»[1].

قوله: (**التي طريقها الاجتهاد**) خرج به الأمورُ والأخبارُ الشرعية المعلومة من الدين بالضرورة التي لا تحتاج إلى اجتهاد.

ومن خلال تعريفنا لـ(الأصل) وحده، و(الفقه) وحده، نستطيع تعريفَ (أصول الفقه) بدمجهما مع بعضهما؛ فنقول:

(أصول الفقه): معرفة القواعد التي تُبْنَى عليها الأحكامُ الشرعيةُ التي طريقها الاجتهاد.

من أمثلة القواعد:

- **الأمر للوجوب ما لم ترد قرينة تصرفه عن ذلك.**
- **النهي للتحريم ما لم ترد قرينة تصرفه عن ذلك.**

---

(١) «شرح ابن الصلاح»، وانظر: «الإحكام» (١/ ٦) للآمدي، و«الإبهاج» (١/ ٣٤)، و«نهاية السول» (١/ ٢٧).

- العام شامل لجميع أفراده دفعةً واحدةً ما لم يأتِ مُخَصِّصٌ.

وهكذا . . .

وأدلة (أصول الفقه) الجملية:

- الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.

❀ ❀ ❀ ❀ ❀

الأحكام السبعة

(الأحكام سبعة: الواجب، والمندوب، والمباح، والمحظور، والمكروه، والصحيح، والباطل).

قوله: (**الأحكام سبعة**)؛ أي: الأحكام الشرعية.

والحكم الشرعي: هو خطاب اللَّه المتعلق بفعل المكلف من حيث إِنَّه مُكلَّفٌ به، أو خطاب اللَّه المتعلق بفعل المكلَّفِ بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع.

فقولنا: (**خطاب اللَّه**): الخطاب: هو اللفظ المفيد إلى الغير بحيث يسمعه ويفهمه، والمراد بـ(**خطاب اللَّه**): هو كلام اللَّه اللفظيُّ، وليس الكلام النفسي؛ لأنَّ الكلام اللفظيَّ هو المبحوث عنه في الأصول -إجمالًا-، وفي الفقه -تفصيلًا-، وجميع الأحكام من اللَّه -تعالى-، سواء كانت ثابتةً بالقرآن أو بالسنة؛ فإنها راجعة في حقيقتها إلى اللَّه -تعالى-.

ولذا؛ نقول: إنَّ النَّبِيَّ ﷺ مُبلِّغٌ وليس بمشرِّعٍ[1]؛ لأنَّه لم يشرِّعْ شيئًا من عنده، وإنما بوحي من اللَّهِ، ويُؤيِّد ذلك قولُهُ -تعالى-: ﴿**شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ**

---

(١) انظر بهذا الشأن: «الموافقات» (٥/ ٢٥٥، ٢٥٦) مع تعليقي عليه، و«المنهاج القرآني في التشريع» (ص ٣٠٠-٣٠٢)، و«الفروق» (٤/ ٥٢-٥٣)، و«تغير الفتوى» (ص ٥٧-٥٨) لبازمول.

نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُواْ الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]، وما أخرجه مسلم -(برقم ٦٥٤)- عن عبد اللَّه بن مسعود -رضي اللَّه عنه-، قال: «إِنَّ اللَّهَ شَرَعَ لِنَبِيِّكُمْ سُنَنَ الْهُدَى».

وقولنا: (**خطاب اللَّه**) خرج به خطاب غيره من الإنس، والجنِّ، والملائكة؛ فإن خطاباتهم لا تُسمَّى حُكمًا، حيث إنَّه لا حكم إلَّا للشارع.

وقولنا: (**المتعلق بفعل المكلَّف**): (الفعل) -هنا- يشمل القول والعمل، والمقصود -هنا- جنس الفعل سواء كان واحدًا أو متعدِّدًا، ويشمل أفعال القلوب والجوارح، سواء منها العبادات، أو المعاملات، أو الأخلاق؛ فإنَّها -جميعًا- تتعلق بها الأحكام الشرعية.

و(الفعل) -هنا- عامٌّ؛ فمثال أفعال الجوارح: وجوب الصلاة والصوم.

ومثال أفعال اللسان: تحريم الغيبة والنميمة.

ومثال أفعال القلوب: وجوب النية والقصد.

و(المكلَّف): هو البالغ العاقل الذي يفهم الخطابَ ولم يحُلْ دون تكليفه أيُّ حائلٍ.

وعبَّرنا -هنا- بالإفراد -أي: المكلَّف-، ولم نعبِّرْ بالجمع؛ ليشمل الخصوصيات التي خصها الشرعُ لبعض الناس، مثل: خصوصيات النَّبِيِّ ﷺ، ومثل: شهادة خزيمة بن ثابت؛ حيث بيَّن النَّبِيُّ ﷺ أنَّ شهادته بشهادةِ رجلَين[1].

---

(١) أخرج ذلك: أبو داود في «السنن» (كتاب الأقضية: باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أنْ يحكم به) (٣/ ٣٠٨) رقم (٣٦٠٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيوع:=

وعلماء الأصول يُسمُّون هذه الخصوصيات بـ(قضايا الأعيان).

ومذهب شيخ الإسلام وابن القيم في هذه المسألة: أنَّه لا يوجد حُكْمٌ شرعيٌّ خاص لشخص بعينه، وإنما الخصوصية لحالته، فَمَنْ شابهت حالَتُه حالَتَه فيأخذ حُكْمَهُ.

وهذا هو أعدل المسالك وأوسطها[1].

وقولنا: (**المتعلق بفعل المكلف**) خرج به ما تعلَّق بذات اللّه، أو أسمائه، أو صفاته، أو أفعاله -سبحانه-، وما يتعلق بالجمادات، وما يتعلق بالمخلوق من حيث خَلْقِ اللَّهِ له؛ فهذه كلّها ليست أحكامًا تكليفية.

وقولنا: (**من حيث إنَّه مكلف به**): فصّل بعض العلماء هذا الإجمال بقوله: (بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع).

والاقتضاء: هو الطلب، والطلب: إمّا طلب فعلٍ، أو طلب كفٍّ.

وطلب الفعل: إمّا على سبيل الإلزام: فهو الوجوب، وإما على غير سبيل الإلزام: وهو الندب.

= باب التسهيل في ترك الإشهاد على البيع) (٧/ ٣٠١-٣٠٢)، وأحمد في «المسند» (٥/ ٢١٥-٢١٦)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٤/ ١١٥، ١١٦) رقم (٢٠٨٤، ٢٠٨٥)، والبخاري في «التاريخ الكبير» (١/ ٨٧)، والطبراني في «الكبير» (٤/ ١٠١) رقم (٣٧٣٠)، والحاكم في «المستدرك» (٢/ ١٧-١٨)، **وإسناده صحيح**.

(١) أشرتُ على الأخ مصطفى اسعيفان -حفظه اللّه- الكتابة في هذا الموضوع لنيل درجة الماجستير من الجامعة الأردنية، وقد فعل في دراسة بعنوان: «قضايا الأعيان؛ دراسة أصولية تطبيقية».

وطلب الكفِّ: إمّا على سبيل الإلزام: وهي الحرمة، وإمّا على غير سبيل الإلزام: وهي الكراهه.

والتخيير: هو الإباحة.

والوضع: هو خطاب وإخبار علَّقه الشارعُ على شيءٍ وربط هذا الشيءَ بالحكم.

والمقصود من هذا كلِّه: أنه يشترط في خطاب اللَّـهِ -تعالى- أَنْ يكون مُرتبطًا بفعل مِن أفعال المكلَّف على وجه يُبيّن صفة الفعل من كونه مطلوبًا فعله؛ كالصلاة والزكاة، أو كونه مطلوبًا تركه؛ كالزِّنَا والسرقة -ونحو ذلك-.

ويؤخذ على المُؤلِّف -رحمه اللَّه- ثلاثة أمور:

أولًا: أنَّه جعل الأحكام سبعة، ودمج بين نوعَينِ من الأحكام، حيث إِنَّ الأصلَ أَنْ يقول: إنَّ الأحكام قسمان:

- **تكليفية**: وهي -عند جماهير أهل العلم- خمسة، وهي: الوجوب، والندب، والإباحة، والكراهة، والحظر.

- **ووضعية**: وهي -عند جماهير أهل العلم- خمسة: السبب، والشرط، والمانع، والصحة، والبطلان[1].

---

(١) الصحة والبطلان يرجعان عند الرازي في «المحصول» (١/ ١/ ١١١)، والبيضاوي في «المنهاج» (١/ ٣٧ - مع «نهاية السول») إلى خطاب التكليف، ولا يخرجان عن مضمونه ومدلوله، حيث إنَّ المراد بالصحة: هو إباحة الانتفاع بالمبيع -مثلاً-، والمراد بالبطلان: حرمة الانتفاع به، والإباحة من أحكام التكليف. =

فالأحكام التكليفية تكون بالاقتضاء والتخيير.

وأمّا الأحكام الوضعية؛ فهي ليس فيها تكليف للمُكلَّف، وإنما هي: خطابٌ جعله الشارعُ علامة على حكمِهِ، وربط فيه بين أمرَينِ؛ فمثلًا:

يقول اللَّه -تعالى-: ﴿**أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ**﴾ [الإسراء: ٧٨]؛ فأوجب اللَّهُ الصلاةَ، وعلَّق وجوبَها بدخول الوقتِ، وهو: دلوك الشمس، فـ(دلوك الشمس) ليس حُكْمًا تكليفيًّا، ولكن الشيء الذي له تعلق بالحكم وله ارتباط به مِن سبب، أو شرط، أو مانع، أو صحة، أو بطلان، هذا هو الحكم الوضعي.

ثانيًا -هذه المؤاخذة لا ينبني عليها ثمرة عملية، ولكن التنويه بها من باب

= وعلى هذا الرأي تكون الصحة والبطلان مندرجَينِ تحت لفظ الاقتضاء والتخيير ضمنًا؛ فيكونان من أقسام الحكم التكليفي.

لكن أكثر الأصوليين يخالفون في ذلك ويجعلون الصحة والبطلان من أقسام الحكم الوضعي؛ كالغزالي في «المستصفى» (١/ ٩٤)، والآمدي في «الإحكام» (١/ ١٣٠)، وابن قدامة في «الروضة» (١/ ٢٥١)، والشاطبي في «الموافقات» (١/ ٢٩١)، وغيرهم. انظر: «حاشية البناني على شرح جمع الجوامع» (١/ ٩٩)، و«فواتح الرحموت» (١/ ١٣١)، و«شرح الكوكب» (١/ ٤٦٤).

وهناك رأي ثالث في المسألة وهو: أنَّ الصحة والبطلان ليسا من أحكام الشرع، بل هما من أحكام العقل، ذهب إلى ذلك ابن الحاجب في «مختصره» (٢/ ٧) - مع «شرح العضد»)، وتابعه على ذلك عضد الدين الأيجي شارح «مختصره» (٢/ ٨).

وهذا الخلاف -أعني كون الصحة والبطلان من أحكام العقل أو الشرع- إنما هو في الصحة والبطلان المتعلقين بالعبادات، كما ذكر ذلك عضد الدين في «شرح مختصر ابن الحاجب» (٢/ ٨)، أمَّا الصحة والبطلان في المعاملات؛ فإنَّهما من الأحكام الشرعية بالاتفاق، انظر: «تيسير التحرير» (٢/ ٢٣٧).

الدقة-: وهي أنَّ المؤلِّفَ -رحمه اللَّـهُ- قَسَّمَ الحكمَ التكليفيَّ من حيث ثمرة الحكم، لا من حيث الحكم -نفسه-؛ فهو قال: (**الأحكام سبعة: الواجب والمندوب..**).

والأصل أَنْ يقول: (الأحكام التكليفية: الوجوب، والندب، والإباحة، والحظر، والكراهة)؛ فمثلاً: في قوله -تعالى-: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾ [البقرة: ٤٣] نقول: في هذه الآية وجوب الصلاة، ولا نقول: واجب الصلاة؛ لأنَّ الواجبَ هو الثمرة المتعلقة بالحكم الشرعي، وليس هو عين الحكم؛ فهو -رحمه اللَّـه- قد سار في تقسيمه للحكم التكليفي على طريقة الفقهاء الذين نظروا إليه من ناحية ثمرته وما يترتب عليه.

والأصل أَنْ يسير في تقسيمه للحكم التكليفي على طريقة الأصوليين الذين عبَّروا عنه بأنَّه عين الخطاب الذي يُطلَبُ من المكلَّف؛ لأنَّ المبحث في الأصول لا في الفقه.

ثالثًا: أنه عَدَّ حكمَينِ من الأحكام الوضعية، وفاته ثلاثة! وهي: السبب، والشرط، والمانع.

* الفرق بين الحكم التكليفيِّ والحكم الوضعيِّ:

أولاً: الحكم التكليفي يشترط فيه استطاعة المكلَّف، والوضعيُّ لا يشترط فيه ذلك؛ فقد يكون مقدورًا للمكلَّف، وقد لا يكون مقدورًا له؛ فمثلاً: شرط الصلاة حكم وضعيٌّ، وهو غير مقدور عليه.

ثانيًا: الحكم التكليفي لا يتعلَّقُ إلَّا بفعل المكلَّف الذي توفرت فيه شروط التكليف، أما الوضعيُّ فيتعلق بفعل المكلَّف وغير المكلَّفِ؛ فمثلاً: إذا تسبب صبيٌّ

بخراب شيء، يضمن أهلُ الصبيِّ ذلك، وهو حكم وضعي.

ثالثًا: الحكم الوضعي خطاب إخبارٍ وإعلامٍ جعله الشارعُ علامةً على حكمِهِ، وربط فيه بين أمرَينِ، بخلاف التكليفيِّ فإنَّه خطابُ طلبِ فعلٍ، أو طلبِ تركٍ، أو تخييرٍ.

رابعًا: الحكم التكليفي يتعلَّق بكسبِ ومباشرةِ المكلَّف -نفسِهِ-، بخلاف الوضعيِّ فقد يُكلَّفُ أشخاصٌ بفعلِ غيرِهم؛ مثل: الدية؛ قد يدفعها أشخاصٌ لم يتسببوا في القتل.

خامسًا: الفعل في الحكم الوضعي قد يكون مقدورًا للمكلَّف ولا يُؤمَرُ به؛ مثل: نصاب الزكاة؛ فالمُكلَّفُ غيرُ مأمورٍ بجمع النصاب -مع أنه قادر على ذلك-، بخلاف التكليفيِّ؛ فإنَّه لا بُدَّ من كون الفعلِ مقدورًا للمُكلَّفِ، وداخلاً تحت مُكْنَتِهِ.

سادسًا: الحكم التكليفي يشترط فيه أنْ يكون معلومًا للمُكلَّف، وأَنْ يعلمَ أَنَّ التكليف به صادر من اللَّـهِ -تعالى- حتى يصح فيه القصد والنية، بخلاف الحكم الوضعيِّ؛ فإنَّه لا يشترط فيه عِلْمُ المُكلَّف؛ فمثلاً: الميراث من الأحكام الوضعية؛ فإنْ مات لك قريبٌ، ولم تعلَمْ ذلك لا تُحْرَمِ الميراثَ، وكذلك مَن زوَّج ابنتَهُ بشروط العقدِ ولم تعلَمْ، صَحَّ زواجُهَا.

* إفاضة وإضافة[1]:

يستنتج من مجموع ما تقدَّم: أنَّ الحكمَ الشرعي أمرٌ إلَـهِيٌّ، وَصَلَ للإنسان عن

---

(١) ما تحته مأخوذ من «الغرة في أصول الفقه» (٣٥ وما بعد) بتصرف، تحت عنوان: (امتداد)، وهو للعلامة علال الفاسي -رحمه اللَّه تعالى-.

طريق الخطاب المتعلق بالأعمال الإنسانية، سواء كانت فعلاً بالجوارح، أو قولاً باللسان، أو فكرًا في الباطن من المكلف القادر الذي يعبر عن إرادته لها، أو عدم إرادته، أو عن عدم اهتمامه، إمَّا بطلب هذه الأفعال، أو إباحتها، أو منعها، وإمَّا للتعريف بالأثر الناتج عنها، باعتبار الطلب، أو الإباحة، أو المنع؛ فالإجراء الشرعي لا يقع إلَّا بالرجوع إلى مصادر التشريع التي سنتكلم عنها، وعرض كل مسألة عليها، واستخراج الحكم فيها بطريق الاستنباط أو القياس.

وليس معنى هذا أنَّ الأحكام الشرعية لا تراعي الظروف الاقتصادية، أو الاجتماعية؛ فالخطابات الإلهية موجهة للإنسان في دائرة العهد العام المأخوذ عليه، وهو أَنْ يَعمُر الأرض، ويقومَ بنشر العدالة فيها.

وكثيرًا ما تعرض إشكالات على المفكرين من المسلمين والأجانب حينما يقرر لهم أنَّ الفقه ذو صبغة دينية أساس؛ فيحسبون أنَّ الحكم من أحكام الفروع لن يطبق حينئذٍ إلَّا بمقتضى مدلوله اللفظي.

والواقع الإسلامي دائمًا كان بعكس ذلك؛ لأنَّ الحكم ليس تصورًا ذهنيًّا فقط، ولا شيئًا مجردًا خارجًا عن العالم الواقع، بل هو في صميم الحركة الإنسانية، يسير معها لإنجاز التعادل بين حاجات الإنسان الجسمية، وحاجاته الروحية.

فأساس الشريعة الديني أنَّها بوحي من اللَّـه، فلا بُدَّ أَنْ يكون أساس الفقه الإيمان باللَّـه، والتصديق بما جاء من عنده، وأثر التصديق يظهر في أعمالنا، والتصديق ينطبع في القلب، وأسباب الفقه وأسسه ومسوّغاته يجب أَنْ يدركها الإنسان كذلك بعقله وحكمته؛ لأنَّه إذا اقتنع الإنسان بأنَّ اللَّهَ حقٌّ؛ فسيقتنع لا محالة بحكمته الكونية، ويقتنع كذلك بضرورة الصلة بين الناس وبين ربهم عن طريق الذكر

والعبادة، وسلوك طاعة معينة؛ فيبذلون كل مجهوداتهم لاستكشاف معالمها، واستنباط أحكامها.

وميدان الشرع -إذن- هو سائر الأعمال الإنسانية، وغايته هو جعل الإنسان في طاعة منتظمة تكمل بها سعادته في الآخرة بالقرب من اللَّه، وفي الدنيا بهدايته لأَنْ يكون عمله متفقًا مع ضرورات الحياة والجماعة، وذلك بالحدِّ من أهوائه التي تقف في طريقه تدعوه إلى الاستمتاع بكل ما يشتهي، بينما عقله وفطرته وطبيعته الإنسانية الاجتماعية التقدمية تبعثه على العمل بمقياس وتحدُّ من حريته، والشرع هو دليله الفطري في هذه الطريق، والحقوق والواجبات هي الوسائل التي ينفذ بها الشرع أحكامه.

وظيفة التشريع الأساس -إذن- هي التعريف بصفات الأعمال الإنسانية، وتبيين مفعولها وأثرها وعلاقاتها.

أمَّا التنظيمات القضائية، والإجراءات المتعلقة بها؛ فهي مما يدخل في النظام الإداري، والحدود قليلة العدد، وتتعلق بأنواع خاصة من المحظورات.

ومن هنا؛ ندرك أنَّ سلطة القانون في الإسلام تعتمد قبل كل شيء على وجدان الإنسان، ويعتبر الإسلام الوازع الطبيعي مقدمًا على الوازع الشرعي، ولا يرغب الإسلام في تدخل السلطة في أعمال الإنسان الشخصية إلَّا عند الضرورة.

يبحث الفقه الإسلامي عن إقامة العدل والإنصاف عن طريق السعادة الفكرية والاجتماعية، والرغبة في الثواب والحذر من العقاب في الدارين، وفي هذه الناحية يختلف الفقه الإسلامي عن الفقه الغربي[(١)]؛ فالفقه الإسلامي نظام روحي ومدني

---

(١) انظر ثمرة لهذا الفرق في صورة افتراضية ستأتي (ص ٣٩٠).

معًا؛ لأنَّ الشرع الإسلامي يتكلف بتنظيم سائر الأمور الدينية والدنيوية، بينما الفقه الغربي لا يحمل أي طابع ديني؛ لأنَّه من وضع الأمم والدول لنفسها، ولا يشتمل على فكرة الحلال والحرام؛ لأنَّه لا يعتد ببواطن الأمور، بل الظاهر والصورة تكفي؛ فلو حصل الإنسان على حكم قضائي بشيء، وكان يعلم هو أنَّ ذلك الشيء ليس له، فإنَّه يصبح مِلْكًا له، ولا يجد من الوازع الديني ما يمنعه من اغتصابه، أمَّا في الإسلام؛ فإنَّ العبرة بما يعلمه، وإنْ كان القضاء يحكم بالظاهر.

والواقع أنَّ السلوك متوقف على وازع ديني يحميه كلما أراد الخروج عن الطريق، ولا يمكن قصر الأخلاق على شكليات القانون والقضاء، وقد شعر الناس في هذا العصر بالحاجة إلى الدين بعدما تخلَّى عنه الكثيرون منهم، فأخذوا يبحثون عن تعويضه بوازع الضمير، أو الشرف، أو ما أشبه مما يريدون عبثًا أَنْ يُقيموه مقام الطاعة الدينية.

ويستنتج -أيضًا- مما مضى أنَّ الحكم الوضعي هو الذي يترتب على حكم تكليفي: واجب، أو مباح، أو ممنوع، وذلك لتتميم أثره أو تأويله؛ كالحكم الذي يفرض تحويل ملك الشيء المرهون إلى الغريم الراهن الذي هو حكم وضعي يكون عنصرًا بنائيًا في الرهن متممًا ومبنيًّا الحكم التكليفي الذي يجعل عملية الرهن شيئًا مباحًا.

وكذلك الإجراءات التي تتقدم وقوع التزامه، أو تحويله، أو زواله، والبحث عن الأثر الذي يكون سببه أو شرطه؛ فبالحكم الوضعي اعتبر التدليس سببًا في وجوب ردِّ الملك أو أداء قيمته التي تفرض على المدلس.

وهكذا؛ فإنَّ الحكم الوضعي ينظر لمسألة العلة والأثر، بينما الحكم التكليفي ينظر لشرعية العمل الإنساني.

الواجب، والمندوب، والمباح، والمحظور، والمكروه، والصحيح، والباطل

قال الماتن: (فالواجبُ: ما يثابُ على فعلِهِ ويعاقبُ على تركِهِ، والمندوبُ: ما يثابُ على فعلِهِ ولا يعاقبُ على تركِهِ، والمباحُ: ما لا يثابُ على فعلِهِ ولا يعاقبُ على تركِهِ، والمحظورُ: ما يثابُ على تركِهِ ويعاقبُ على فعلِهِ، والمكروه: ما يثابُ على تركِهِ ولا يعاقب على فعلِهِ، والصحيحُ: ما يتعلَّقُ به النفوذُ ويُعتدُّ به، والباطلُ: ما لا يتعلَّقُ به النفوذُ ولا يعتدُّ به).

هنا مؤاخذات على كلام الماتن، وهي قسمان:

الأول: مؤاخذات كُليَّة عامَّة.

والآخر: مؤاخذات جزئيَّة خاصَّة.

فأمَّا المؤاخذات الكليَّة العامَّة فهي على النحو التالي:

الأولى: أنه يوجد خلافٌ عند علماء الأصول في الأحكام التكليفية؛ فالحنفية يجعلون الأحكام التكليفية سبعة، وليست خمسة، فيزيدون (الفرض) و(الكراهة التحريمية)، ويُفرِّقون بين (الوجوب) و(الفرض)، وبين (التحريم) و(الكراهة التحريمية)؛ فـ(الفرض) و(التحريم) ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه، و(الكراهة التحريمية) و(الوجوب) ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة.

ومما ينبغي أَنْ يذكرَ؛ أَنَّ أئمة الحنفية ما صنفوا كُتُبًا في الأصول، وإنما استخرجوا أصولهم من خلال الفروع، وهذا التقسيم الذي عندهم إنما هو مأخوذ على وجه جمْليٍّ أغلبيٍّ، لا كُليٍّ استقرائيٍّ تامٍّ؛ فمثلاً:

لو أنَّك بحثتَ عن حكم لبس الرجل الحرير -عندهم- لوجدتهم يقولون: هو حرام، مع أنَّ الأحاديث التي تنص على حرمتِهِ ليست متواترةً!

وإذا قلنا لهم: لِمَ تقولون: لبس الحرير للرجل حرام، مع أنَّ الأحاديث في ذلك غير متواترة؟

فسيقولون: هكذا نَصَّصَ عليه أئمتنا!

وفي بعض الأحايين؛ يتجوزون ويلحقون (المكروه) -كراهة تحريمية- بـ(الحرام)، ويلحقون (الواجب) بـ(الفرض).

مع القول بأنَّ مَن ترك الواجب أو الفرض، ومَن فعل الحرام أو الكراهة التحريمية: هو آثم -عندهم-، ومَن فعل الواجب أو الفرض، ومَن ترك الحرام أو الكراهة التحريمية يثاب على ذلك -عندهم-، وإنما تظهر هذه الفروق في البطلان وعدمه؛ فمثلاً: حكم قراءة الفاتحة في الصلاة -عندهم- واجبة وليست فرضًا[1]، ومَن ترك الواجب -عندهم- فصلاته صحيحة، وهو آثم.

ولذا؛ لما تعرَّض ابنُ حجر في «الفتح» (٢/ ٣١٣-٣١٤) لهذه المسألة قال:

---

(١) ورد عن الإمام أحمد التفريق بين (الفرض) و(الواجب)، ويحتمل أنَّه قصد التفريق بين اللفظين، إلَّا أنَّ مجموع نصوصه لا تساعد على ذلك، انظر: «جامع العلوم والحكم» (٢/ ١٥٣-١٥٥) لابن رجب.

«لا ينقضي عجبي! مِمَّن يتعمد تركَ قراءة الفاتحة -منهم-، وتركَ الطمأنينةِ، فيُصليِّ صلاةً يريد أَنْ يتقربَ بها إلى اللَّهِ -تعالى-، وهو يتعمدُ ارتكاب الإثم فيها؛ مبالغةً في تحقيقِ مخالفتِهِ لمذهبِ غيرِهِ!!».

ولذا؛ فكُلُّ الأمور المستجدة من المحرمات؛ يقولون عنها: مكروهة (كراهة تحريمية)؛ فالدخان -عندهم- مكروه كراهة تحريمية، ولكنهم يُنَصِّصون على حُرمةِ الحشيشةِ، وهذا يُؤَكِّدُ ما قلنا: مِن أنَّ هذه الأمور -عندهم- جاءت من خلال استقراءِ أحكامِ أئمتهم، ومن خلالها أخذوا الأصول.

ومن ثمار التفرقة -عند الحنفية- بين (الفرض) و(الواجب) من جهة، و(الحرام) و(المكروه كراهة تحريمية) من جهة أُخرى: أنَّ جاحدَ (الفرض) و(الحرام) يكفر، ولا يكفر جاحدُ (الواجب) و(المكروه كراهة تحريمية)(١).

الثانية: قوله: **(الواجب ما يثاب على فعله. . .إلخ)** هذه التعريفات من حيث الثمرة، والشيء إنْ عُرِّفَ بثمرته، فإنَّه يحتاج إلى تعريفه من حيث ماهيته.

الثالثة: ينقص في هذه التعريفات من الواجب إلى المكروه كلمة (قصدًا)؛ وذلك لأنَّ الأحكام أُخرويَّةٌ، وليست دنيويةً، ويحتاج العمل حتى يقبل في الآخرة إلى القصد والنية، ولذا قال النَّبِيُّ ﷺ: «لَا أَجْرَ لِمَنْ لَا حِسْبَةَ لَهُ»(٢).

---

(١) انظر: «المستصفى» (١/ ٦٨ - ط. دار إحياء التراث)، و«أصول الفقه» (ص ٢٩، ٤٢) لمحمد أبو زهرة، وفي «الموافقات» (٤/ ٣٠٨ - بتحقيقي) مناقشة جيدة للحنفية في تفريقهم المذكور؛ فانظره.

(٢) أخرجه ابن المبارك في «الزهد» رقم (١٥١)، والحكيم الترمذي في «نوادر الأصول» (٣/ ١٩٢ - ط. عميرة)، وهو في «صحيح الجامع» (٧١٦٤)، وانظر «فيض القدير» (٦/ ٣٨٠).

وأما المؤاخذات الجزئية الخاصة فستكون عند بيان كلِّ حكمٍ.

*** الحكم الأول: الواجب:**

الواجب لغةً: سقوط الشيء لازمًا محلَّه، ومنه قوله -تعالى-: ﴿**فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا**﴾ [الحج: ٣٦]؛ أي: سقطت ميتةً لازمةً محلها.

واصطلاحًا: ما أمر بفعله على سبيل الإلزام.

فخرج بقولنا: (ما أمر بفعله): ما أمر بتركه، وهو الحرام والمكروه، وما لم يؤمر بفعله ولا بتركه -ولكن فيه التخيير-، وهو المباح.

وخرج بقولنا: (على سبيل الإلزام): ما طُلِبَ فعله لكن على غير سبيل الإلزام، وهو المندوب.

ومعنى الواجب اللغوي موافق للمعنى الاصطلاحي؛ فإنَّنا إذا قلنا: وَجَبَ على المُكلَّف كذا؛ أي: وقع عليه الأمر الجازم من اللَّـهِ -عزَّ وجلَّ-، وألزمه به من غير خيار.

وهنا مؤاخذات على تعريف المؤلف للواجب بقوله: (**ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه**):

أمَّا المؤاخذة الأولى؛ فهي:

قوله: (**ما يثاب على فعله**)؛ إِذْ من الممكن أَنْ يفعل العبدُ فعلاً تبرأُ به ذمتُهُ، ويسقط التكليفُ عنه، ولا يثاب عليه؛ فمثلاً: وَرَدَ في الشرع عدَّةُ نصوصٍ تدلُّ على ذلك، مِن مثل ما أخرجه مسلمٌ في «صحيحه» برقم (٢٢٣٠): قال رسول اللَّـه ﷺ: «مَنْ أَتَى عَرَّافًا فَسَأَلَهُ عَنْ شَيْءٍ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةُ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً»، والمقصود -هنا- مَن

سألَهُ مستأنسًا -غير مُصدِّقٍ له- لا تقبل صلاته أربعين ليلةً.

أمَّا إنْ كان السؤالُ سؤالَ امتحان حتى يتبرهن له حاله، فهذا جائز؛ فقد ذهب النبي -عليه السلام- لابن صياد، فامتحنه، وكان كذَّابًا عرَّافًا، والقصة مطولة في «صحيح مسلم»(١).

وهناك إجماع عند الفقهاء على أنَّ مَن أتى عرَّافًا فسأله، فصلاته تسقط من ذمته، ولا قضاء عليه ولا إعادة.

وأمَّا المراد من قوله ﷺ: «لم تُقْبَلْ»؛ أي: لا يثاب على فعلها.

ومن أمثلة ذلك -أيضًا-: قول رسول اللَّه ﷺ: «إِذَا أَبِقَ العَبْدُ فَلَا تُقْبَلُ لَهُ صَلَاةٌ»(٢)، وقول رسول اللَّه ﷺ: «مَنْ شَرِبَ الخَمْرَ لَا تُقْبَلُ لَهُ صَلَاة أَرْبَعِينَ صَبَاحًا، فَإِنْ تَابَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَإِنْ عَادَ لَا تُقْبَلُ لَهُ صَلَاة أَرْبَعِينَ صَبَاحًا، فَإِنْ تَابَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ»(٣)، والفقهاء مجمعون على أنَّ العبد الآبق وشارب الخمر إذا صَلَّيَا؛ فصلاتهما تسقط من ذمتهما، وليس عليهما إعادة ولا قضاء، والمقصود مِن عدم القبول؛ أي: لا ثواب لهما عليها.

❋ أنواع القبول الشرعي:

ومن بديع ما أصَّله ابن القيم في كتابه «المنار المنيف» (ص ٢٤) قوله:

---

(١) برقم (٢٩٢٤) من حديث عبد اللَّه بن مسعود.

(٢) أخرجه مسلم (٧٠) من حديث جرير بن عبد اللَّه.

(٣) أخرجه الترمذي (١٨٦٢)، وابن ماجه (٣٣٦٨)، وأحمد (٢/ ٣٥)، وعبد الرزاق (١٧٠٥٨)، والطيالسي (١٩٠١)، وأبو يعلى (٥٦٠٧، ٥٦٨٦)، والطبراني (١٣٤٤١، ١٣٤٤٥، ١٣٤٤٨)، والبغوي (٣٠١٦)، والبيهقي في «الشعب» (٥٥٨٠) من حديث ابن عمر، **وهو حسن**.

«والقَبولُ ثلاثة أنواع:

- قَبول رضىً، ومحبَّةٍ، واعتدادٍ، ومباهاةٍ، وثناءٍ على العامل بين الملأ الأعلى.

- وقَبول جزاءٍ وثوابٍ، وإنْ لم يقعْ موقع الأول.

- وقَبول إسقاطٍ للعقاب -فقط-، وإنْ لم يترتب عليه ثوابٌ وجزاءٌ؛ كقَبولِ صلاةِ مَن لم يحضر قلبُهُ في شيءٍ منها؛ فإنَّه ليس له من صلاته إلَّا ما عَقَلَ منها؛ فإنها تُسقِطُ الفرضَ ولا يثاب عليها، وكذلك صلاة الآبق، وصلاة مَن أتى عرَّافًا؛ فإنَّ النصَّ قد دلَّ [على] أنَّ صلاةَ هؤلاء لا تقبل، ومع هذا فلا يؤمرون بالإعادةِ؛ لأَنَّ عدم قبولِ صلاتهم إنَّما هو في حصول الثوابِ، لا في سقوطها من ذمتهم».

وأمَّا المؤاخذة الثانية؛ فهي:

قوله: (**ويعاقب على تركه**)؛ فإنَّه مِن الممكن أَنْ يفعلَ العبدُ الكبيرةَ والذنبَ، ويتركَ الواجبَ ولا يقعُ عليه العقابُ، ويعفو اللَّهُ عنه، وهذه المسألة تُسمَّى -عند أهل السنة والجماعة-: (الوعد والوعيد).

ومفادها: إنَّ اللَّهَ إنْ وَعَدَ لا يُخلِفُ وَعْدَهُ، وإنْ أَوْعَدَ فقد يُخلِفُ وَعِيدَهُ مِن بابِ فضلِهِ وكرمِهِ.

وهذه العقيدة تخالف عقيدة الخوارج والمعتزلة، وقد جاء عمرو بن عبيد -رأسُ المعتزلةِ- إلى أبي عمرو بن العلاء -وهو من علماء السنة، وأئمة اللغة-، فقال: يا أبا عمرو! أيخلف اللَّهُ وَعْدَهُ؟ فقال أبو عمرو: لا! فقال المعتزليُّ: أَفَأُرِيتَ مَن وَعَدَهُ اللَّهُ على عملٍ عقابًا؛ أيخلف اللَّهُ وَعْدَهُ فيه؟! فقال له أبو عمرو: من

العجمة أُتيتَ!! يا أبا عثمان! إنَّ الوعدَ غير الوعيدِ؛ إنَّ العربَ لا تعدُّ عارًا ولا خُلْفًا أَنْ تَعِدَ شرًّا ثم لا تفعل، تَرَى ذلك كرمًا وفضلًا، إنما الخُلْفُ أَنْ تعدَ خيرًا ولا تفعل، قال ابن عبيد: أوجد لي هذا من كلام العرب، قال: نعم، وأنشد أبو عمرو شعرًا لعامر بن الطفيل -كما في «ديوانه» (ص ١٥٥)-:

وإنِّي وإنْ أَوْعَدْتُهُ أو وَعَدْتُهُ ... لمُخْلِفُ إيعَادِي ومُنْجِزٌ مَوْعِدِي

فالأحسن إذن في تعريف الواجب -من حيث ثمرته-: هو ما قاله ابن قدامة في «الروضة» (١/ ٩٠): «ما تُوُعِّدَ على العقاب بتركِهِ»؛ أي: قد يقع العقاب، وقد لا يقع -بناءً على عقيدة الوعد والوعيد المذكورة آنفًا-، ولم يذكر ما يثاب على فعله خوفًا من الاستدراك عليه، وهكذا عرَّفه المصنف في كتابه «البرهان» (١/ ٣١٠)؛ فقال: «الفعل المقتضى من الشارع الذي يلام تاركه شرعًا» وعرَّفه في «الكافية في الجدل» (ص ٣٧) بأنَّه: «ما يستحق عقابًا بتركه».

وأمَّا المؤاخذة الثالثة:

فهي عَدَمُ ذكرِهِ القصدَ في الفعل والترك.

والعملُ -حتَّى يُقبَلَ عند اللَّهِ تعالى- يحتاجُ إلى القصدِ والنيَّةِ؛ لقولِهِ ﷺ: «لَا أَجْرَ لِمَنْ لَا حِسْبَةَ لَهُ»[1].

* تتمات تلحق بالواجب:

أقسام الواجب: يقسم الواجب إلى عدَّةِ أقسام بالاعتبارات التالية:

---

(١) مضى تخريجه، **وهو حسن**.

القسم الأول: باعتبار ذاته؛ أي: بحسب الفعل المكلَّفِ به، وهو نوعان:

الأول: واجبٌ مُعَيَّنٌ (مخُصَّصٌ): وهو ما طلبه الشارع طلبًا جازمًا دون تخيير بينه وبين غيره؛ فالمطلوب فيه واحد، لا خيار للمُكلَّفِ في نوعِهِ، ولا تبرؤ ذمتُهُ إلَّا إذا فعله بعينِهِ.

وهذا حال أكثر الواجبات؛ كالصلاة، والزكاة، والحج، وعتق رقبة، وأداء الدَّين، والنذر.

فمثلاً: كفَّارةُ القتلِ: عتق رقبة، فإنْ لم يجد: فصيام شهرَينِ مُتتابعَينِ، فلا يجوز للمُكلَّفِ أَنْ ينتقلَ إلى صيامِ الشهرَينِ المتتابعَينِ مع وجود الرقبة.

الآخر: واجبٌ مُخَيَّرٌ (مُبْهَمٌ): وهو الفعل الذي طلبه الشارع طلبًا جازمًا لا بعينه، بل خيَّر فيه بين أفراده المحصورة؛ ككفارة اليمين، فالشرع لم يعلق الوجوب على خصلة معينة، أو على فعل معينٍ، وإنما علَّقَهُ على مجموعة أشياءٍ، والمكلَّفُ يختار أَيَّ نوع من هذه الأنواع المخير بينها، وبفعل أيِّ واحدٍ منها تبرؤ ذمته، وهذا هو مذهب جماهير الأُصوليين، بل نَقَلَ الباقلَّاني الإجماع عليه، ولم يخالف في هذا إلَّا المعتزلةُ؛ فإنهم قالوا: الخطاب مُتعلِّقٌ بكلِّ نوعٍ من هذه الأنواع المحصورة، وهذا الكلام ليس بصحيح؛ وذلك لأنَّه لو كان الخطاب واجبًا في كلِّ فردٍ من هذه الأفراد لما كان هناك تخيير.

*** تنبيه! هل يجوز الجمع بين الأمور المخيّر بها في الأمر المبهم؟**

ينظر في كل مسألة على ضوء ما ورد فيها من نصوص:

فمثلاً: يجب على الأُمَّةِ أَنْ يكون لها إمامٌ واحدٌ، والمُشرِّعُ لم يلزمنا شخصًا

بعينِهِ، وإنما جعل له أوصافًا، وقد نُخيَّر بين مجموعة الأكفاء، ومع هذا فيحرم علينا أن نبايع غيرَهُ.

مثال آخر: إنَّ الشرع أوجب على المكلَّفِ سترَ عورته في الصلاة، ولم يلزمه بثوب معينٍ، وإنما خيَّره، ومع ذلك فيجوز له أن يجمع بين الأمور المخير بينها.

مثال آخر: فدية الأذى؛ فمَن كان في رأسه أذىً -وهو محرم-، فاحتاج إلى حلقٍ، فهو مخُيَّرٌ بين الصيام أو الصدقة أو النسك، لقوله -تعالى-: **﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾** [البقرة: ١٩٦]؛ فالمكلَّفُ إِنْ فعلَ واحدةً من هذه الخصال الثلاث، فقد برأت ذمته.

وقد جاء تفصيل هذه الخصال في «صحيح البخاري» (رقم ١٨١٦):

عن عبد اللَّه بن معقل، قال: جلست إلى كعب بن عجرة -رضي اللَّه عنه- فسألته عن الفدية؟ فقال: نزلت فِيَّ خاصة، وهي لكم عامَّة(١)، حُمِلْتُ إلى رسول اللَّه ﷺ، والقملُ يتناثر على وجهي، فقال: «مَا كنتُ أُرَى الوجع بَلَغَ بك ما أَرَى -أو مَا كنتُ أُرَى الجهد بَلَغَ بك ما أَرَى-! تجِد شاةً؟»، فقلت: لا، فقال: «فَصُمْ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ، أو أَطْعِمْ سِتَّةَ مساكين، لكُلِّ مِسكينٍ نِصْفُ صَاعٍ».

* شروط الواجب المخيَّر:

هناك شروط للواجب المخير؛ هي:

---

(١) دلَّ ذلك على معرفة الصحابة بأصول الفقه، واستخدامه عند الحاجة إليه، فحالهم -رضوان اللَّه عليهم- كحال مَن عنده ملابس لا تلبس إلَّا في فصل الشتاء، وراقبهم شخصٌ في وقتِ الحرِّ -وهو جلّ أوقاتهم- فلم يجدهم قد لبسوا هذه الملابس؛ فأطلق عدم وجودها عندهم!!

أولًا: أن تكون الأشياء المخير بينها معلومة للمخاطب، ومحصورة معينة.

ثانيًا: أن تكون الأشياء المخيّر بينها متميزة للمكلَّف.

ثالثًا: أن يتعلَّقَ التخيير بما يستطيع فعله.

رابعًا: أن تتساوى تلك الأشياء المخيَّر بينها في الرتبة؛ أي: أَنْ تكون كلُّها ضمن حكم واحد، فتكون -مثلًا- كلُّها واجبةً أو مستحبةً.

القسم الثاني: باعتبار وقته، وهو نوعان:

الأول: مُضيَّقٌ -ويطلق عليه الحنفية: المعيار-: وهو ما لا يسع وقتُهُ لفعلٍ من جنسِهِ إلَّا هو؛ مثل: الصيام، فوقت الصوم لا يسع عبادةً أُخْرَى من جنسها غير ذلك اليوم المتلَبِّس به، فلا يجوز أن يُصامَ يومٌ على أنه يومان؛ لأنَّ وقت الصوم لا يسع عبادةً أُخرى من هذا الفعل إلاّ هو.

الآخر: مُوسَّعٌ: وهو ما يسع وقتُهُ من جنسه غيرَهُ؛ مثل: الصلاة، فأداء أربع ركعات الظهر -مثلًا- تحتاج إلى جزءٍ من وقت الظهر، وهذا الوقت يسع عبادةً أُخرى من جنسها غير العبادة المتلَبِّس بها، بأدائها بنفس الهيئة مرات عديدة.

وكذلك صيام الست من شوال؛ فإنَّه مُوسَّعٌ من جهةٍ، مُضيَّقٌ من جهةٍ أخرى: مُوسَّعٌ من حيث إنَّه صيام ستَّة أيَّام من ثلاثين، ومضيق من حيث إنَّهُ إنْ تلَّبسَ به المُكلَّف؛ فإنَّه لا يسع عبادةً أُخرى من جنسِهِ، ولكن إنْ أفطرَ فلا شيء عليه، لِمَا ثبت من حديث أمِّ هانئ أنَّ رسولَ اللَّه ﷺ قال: «الصَّائِمُ أَميرُ نفسِهِ؛ إنْ شَاءَ صَامَ، وإِنْ شَاءَ أَفْطَرَ»[1].

---

(١) أخرجه الترمذي (٧٣٢)، والنسائي في «الكبرى» (٣٣٠٢، ٣٣٠٣)، والطيالسي =

* مسألةٌ في الواجب الموسع:

وهي: أنَّه إذا ضُيِّق الواجبُ الموسَّعُ على المكلَّفِ بقرائن، ولم يكن قد أدَّى هذا الواجب، ثم فعلَهُ بعد تخلف هذه القرائن، فإنَّ فِعْلَهُ لهذه العبادة يعتبر أداءً، ولا يعتبر قضاءً؛ لأنَّه قد أوقعها في وقتها المُحدد لها شرعًا، وهذا هو قول جماهير الأصوليين، وهو الراجح خلافًا لأبي بكر الباقلاني.

مثالها: لو حُكِمَ على رجلٍ بالإعدام في الساعة الثانية ظهرًا، وكان وقت الظهر من الساعة الثانية عشر إلى الساعة الثالثة، ولم يكن هذا الرجل قد أدَّى الصلاة في الوقت الذي ضُيِّق عليه فيه، ثم أُجِّل عنه الحُكْمُ، فصلَّاها بعد الوقت الذي كان متيقنًا فيه أنَّه سيموت، فإنَّ صلاته هذه تكون أداءً، لا قضاءً؛ لأنَّ القرائن لا تُلغِي توسعةَ الشرع، وهو قد أوقعها في وقتها المحدد لها شرعًا، وكلُّ ما في الأمر أنَّه بَانَ له خطأ ظنِّه في وقت تنفيذ قتله، ولا عبرة بالظنِّ الذي بان خطؤه.

القسم الثالث: باعتبار فاعله، وهو نوعان:

الأول: عيني: وهو ما يتحتم أداؤه على مكلَّفٍ بعينه، وسُمِّيَ بالعينيِّ لأنَّ الفعل الذي تعلَّق به الإيجابُ منسوب إلى العين والذات؛ باعتبار أنَّ ذات الفاعل مقصودة.

الآخر: كفائي: وهو ما يتحتم أداؤه على جماعة من المكلَّفِين، لا مِن كلِّ فردٍ منهم.

وسُمِّيَ بالكفائي؛ لأنَّه منسوبٌ إلى الكفاية.

= (١٦١٨)، وأحمد (٦/ ٣٤١، ٣٤٣)، والدارقطني (٢/ ١٧٣-١٧٤)، والبيهقي (٤/ ٢٧٦-٢٧٧)، وفي «المعرفة» (٦/ ٣٣٨-٣٣٩).

والمقصد منه وقوع الفعل نفسه؛ لِـمَا يترتب عليه من جلبِ مصلحة، أو ردِّ مفسدة، بغضِّ النظر عمَّن يقع منه ذلك الفعل.

فإنْ لم يقع الفعلُ فالكُلُّ آثمون، وإنْ وقع الفعل من أحدٍ سَقَطَ عن الجميع، وقد يتعيَّن على مَن يجد في نفسِهِ القدرةَ على أداءِ هذا الواجب؛ ليُسقِطَ الإثمَ عن الناس، فمثلاً: رجل آتاه اللَّهُ ذاكرةً قويَّةً فيجب عليه أَنْ يحفظ القرآن.

* ما يثبت الواجب به:

قال الإمام ابن القيم في «بدائع الفوائد» (٤/ ٣-٤):

«ويستفادُ كونُ الأمر المطلق للوجوب من: ذَمِّه لِـمَن خالفه، وتسميَتِه إيَّاه عاصيًا، وترتيبه عليه العقاب العاجل، أو الآجل.

ويستفاد الوجوب: بالأمر تارةً، وبالتصريح بالإيجاب، والفرض، والكَتْب، ولفظة (على)، ولفظة (حق على العباد)، و(على المؤمنين)، وترتيب الذم والعقاب على الترك، وإحباط العمل بالترك.

وكلُّ فعلٍ عظَّمه اللَّـهُ ورسولُهُ، ومدحه، أو مدح فاعله لأجله، أو فرح به، أو أحبَّه، أو أحب فاعله، أو رضي به، أو رضي عن فاعله، أو وَصَفَه بالطِّيب، أو البركة، أو الحُسن، أو نصبه سببًا لمحبته، أو لثواب عاجل، أو آجل، أو نصبه سببًا لذكره لعبده، أو لشكره له، أو لهدايته إياه، أو لإرضاء فاعله، أو لمغفرة ذنبه وتكفير سيئاته، أو لقبوله، أو لنصرة فاعله، أو بشارة فاعله بالطيب، أو وَصَفَ الفعل بكونه معروفًا، أو نفى الحزن والخوف عن فاعله، أو وعده بالأمن، أو نصبه سببًا لولايته، أو أخبر عن دعاء الرسل بحصوله، أو وَصَفَه بكونه قربة، أو أقسم به، أو بفاعله؛ كالقسم بخيل المجاهدين وإغارتها، أو ضَحِكَ الربُّ -جلَّ جلالُهُ- من فاعله، أو عجبه به؛

فهو دليل على مشروعيته المشتركة بين الوجوب والندب».

* الحكم الثاني: المندوب:

المندوب لغةً: الدعاءُ لأمرٍ مُهِمٍّ، ومنه قول الشاعر:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم   في النائبات على ما قال برهانا

(حين يندبهم)؛ أي: حين يدعوهم لأمرٍ مُهِمٍّ، (في النائبات)؛ أي: المصيبات العظيمات.

واصطلاحًا: ما أمر بفعله أمرًا غير جازم.

فقولنا: (ما أمر بفعله) خرج به: ما أمر بتركه: وهو الحرام والمكروه، وما لم يؤمر بفعله ولا بتركه: وهو المباح.

وخرج بقولنا: (أمرًا غير جازم) الواجب؛ لأنَّه أمرٌ جازمٌ، «فالمندوب يجوز تركه، ولكن لا يجوز اعتقاد ترك استحبابه»[(١)].

وأما المؤاخذات التي أخذت على المُؤلِّف في تعريفه للمندوب؛ فقد سبق التنويه عليها في المؤاخذات الكُليّة العامة، فلا داعي لأَنْ نذكرها مرَّةً أُخرى.

وقد اختلف العلماءُ في أنَّ الندب هل يدخل تحت مطلق الأمر؟ فذهب غيرُ واحدٍ من علماء الأصول من أنَّ الندب غير مأمور به، ولا يدخل تحت حقيقة الأمر، وبه قال أبو الحسن الكرخي، والجصاص، وأبو بكر الشاشي، وأبو إسحاق الشيرازي، وأبو حامد الإسفرائيني، وفخر الدين الرازي، والحلواني، وهو وجه عند

---

(١) «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٤/ ٣٦).

المالكية، واختاره إلكيا الهراسي، واستحسنه ابن السمعاني، وصححه ابن العربي.

وذهب الجماهير إلى أنَّ المندوبَ يدخل في حقيقة الأمر، وهذا مذهب أحمد، والشافعي، ومذهب المُحققين من الحنفية، ووجه عند المالكية، **وهذا هو الراجح**(١)، والأدلة على ذلك كثيرة؛ منها:

أولاً: قوله -تعالى-: **﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾** [الحج: ٧٧]؛ والخير يشمل المأمور به أمرًا جازمًا، وغير جازم.

ثانيًا: قوله -تعالى-: **﴿وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ﴾** [لقمان: ١٧]؛ الألف واللام في (المعروف) للاستغراق، فتشمل الطاعة الواجبة، والمندوبة.

ثالثًا: قوله -تعالى-: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾** [النحل: ٩٠]؛ ومن (الإحسان) و(إيتاء ذي القربى) ما ليس بواجب، بل هو مندوب.

ومما ينبغي أن يذكر -في صدد هذه المسألة- وجودُ فرقٍ بين (الأمر المطلق)، و(مطلق الأمر)، وممن فرَّقَ بينهما -من العلماء- بكلامٍ بديعٍ ابنُ القيم في «بدائع الفوائد» (٤/ ١٦-١٨)، حيث قال -رحمه اللَّهُ-:

«الأمر المطلق، والجرح المطلق، والعلم المطلق، والترتيب المطلق، والبيع المطلق، والماء المطلق، غير مطلق الأمر، والجرح، والعلم إلى آخرها، والفرق بينهما من وجوه:

---

(١) من المندوبات مما يؤدِّي تركه مطلقًا إلى الإخلال بالواجب، فلا بُدَّ من العمل به ليظهر للناس، فيعملوا به، وهذا مطلوب ممن يُقتدَى به، كما كان شأن السلف الصالح. انظر: «الموافقات» (٤/ ١٠٨).

أحدها: أن الأمر المطلق لا ينقسم إلى أمر الندب وغيره، فلا يكون موردًا للتقسيم، ومطلق الأمر ينقسم إلى أمر أيجابٍ، وأمر ندبٍ؛ فمطلق الأمر ينقسم، والأمر المطلق غير منقسم.

الثاني: أن الأمر المطلق فَرْدٌ من أفراد مطلق الأمر، ولا ينعكس.

الثالث: أن نفي مطلق الأمر يستلزم نفي الأمر المطلق، دون العكس.

الرابع: أن ثبوت مطلق الأمر لا يستلزم ثبوت الأمر المطلق، دون العكس.

الخامس: أن الأمر المطلق نوع لمطلق الأمر، ومطلق الأمر جنس للأمر المطلق.

السادس: أن الأمر المطلق مقيد بالإطلاق لفظًا، مجرد عن التقييد معنىً، ومطلق الأمر مجرد عن التقييد لفظًا، مستعمل في المقيد وغيره معنىً.

السابع : أن الأمر المطلق لا يصلح للمقيد، ومطلق الأمر يصلح للمطلق والمقيد .

الثامن: أن الأمر المطلق: هو المقيد بقيد الإطلاق؛ فهو متضمن للإطلاق والتقييد، ومطلق الأمر غير مقيد، وإِنْ كان بعض أفراده مقيدًا.

التاسع: أن من بعض أمثلة هذه القاعدة الإيمان المطلق ومطلق الإيمان؛ فالإيمان المطلق لا يطلق إلَّا على الكامل -الكمال المأمور به-، ومطلق الإيمان يطلق على الناقص والكامل، ولهذا نفى النَّبِيُّ ﷺ الإيمانَ المطلقَ عن الزاني، وشارب الخمر، والسارق، ولم ينفِ عنه مطلق الإيمان؛ لئلا يدخل في قوله: ﴿**وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [آل عمران: ٦٨]، ولا في قوله: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ**﴾ [المؤمنون:

١]، ولا في قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢] إلى آخر الآيات.

ويدخل في قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وفي قوله: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات: ٩]، وفي قوله ﷺ: «لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ»(١)، وأمثال ذلك.

فلهذا؛ كان قوله -تعالى-: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] نفيًا للإيمان المطلق لا لمطلق الإيمان لوجوه:

- منها: أنه أمرهم -أو أذن لهم- أَنْ يقولوا: ﴿أَسْلَمْنَا﴾، والمنافق لا يقال له ذلك.

- ومنها: أنه قال: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ﴾، ولم يقل: قال المنافقون.

- ومنها: أن هؤلاء الجفاة الذين نادَوْا رسولَ اللَّهِ ﷺ من وراء الحجرات، ورفعوا أصواتهم فوق صوته غلظةً منهم وجفاءً، لا نفاقًا وكفرًا.

- ومنها: أنه قال: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾، ولم ينفِ دخول الإسلام في قلوبهم، ولو كانوا منافقين لنفى عنهم الإسلام -كما نفى الإيمان-.

- ومنها: أن اللَّه -تعالى- قال: ﴿وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا﴾ [الحجرات: ١٤]؛ أي: لا ينقصكم، والمنافق لا طاعة له.

- ومنها: أنه قال: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ﴾

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (١١١) من حديث عليٍّ -رضي اللَّه عنه-.

[الحجرات: ١٧]؛ فأثبت لهم إسلامهم، ونهاهم أن يمنوا على رسول اللَّه، ولو لم يكن إسلامًا صحيحًا لقال: لم تسلموا بل أنتم كاذبون، كما كذَّبهم في قولهم: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ [المنافقون: ١] لما لم تطابق شهادتهم اعتقادهم.

- ومنها: أنه قال: ﴿بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ﴾ [الحجرات: ١٧]، ولو كانوا منافقين لمَا مَنَّ عليهم.

- ومنها: أنه قال: ﴿أَنْ هَدَاكُمْ لِلإِيمَانِ﴾ [الحجرات: ١٧]، ولا ينافي هذا قوله: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا﴾ [الحجرات: ١٤]؛ فإنه نفى الإيمان المطلق، وَمَنَّ عليهم بهدايتهم إلى الإسلام الذي هو متضمن لمطلق الإيمان.

- ومنها: أن النَّبِيَّ ﷺ لمَّا قسَّم القسم، قال له سعد: أعطيت فلانًا، وتركت فلانًا وهو مؤمن، فقال: «أَوَ مُسْلِمٌ -ثلاث مرات-»[1]، وأثبت له الإسلام دون الإيمان.

وفي الآية أسرارٌ بديعةٌ ليس هذا موضعها، والمقصود أنَّ الفرق بين الإيمان المطلق ومطلق الإيمان حاصل؛ فالإيمان المطلق يمنع دخول النار، ومطلق الإيمان يمنع الخلود فيها.

العاشر: إنك إذا قلت: (الأمر المطلق)؛ فقد أدخلت (اللام) على الأمر، وهي تفيد العموم والشمول، ثم وصفته بعد ذلك بالإطلاق، بمعنى: أنه لم يقيد بقيد يوجب تخصيصه من شرط أو صفة -أو غيرهما-؛ فهو عام في كلِّ فرد من الأفراد الذين هذا شأنهم.

---

(١) أخرجه مسلم (١٥٠)، وغيره.

وأما مطلق الأمر؛ فالإضافة فيه ليست للعموم، بل للتمييز، فهو قدر مشترك مطلق لا عام، فيصدق بفرد من أفراده.

وعلى هذا؛ فمطلق البيع جائز، والبيع المطلق ينقسم إلى جائز وغيره.

والأمر المطلق للوجوب، ومطلق الأمر ينقسم إلى الواجب والمندوب.

والماء المطلق طهور، ومطلق الماء ينقسم إلى طهور وغيره.

والمِلْك المطلق هو الذي يثبت للحُرِّ، ومطلق المِلْك يثبت للعبد.

فإذا قيل: العبد هل يملِك أم لا يملِك؟ كان الصواب: إثبات مطلق المِلْك له دون المِلْك المطلق.

وإذا قيل: هل الفاسق مؤمن أم غير مؤمن؟ فهو على هذا التفصيل، واللَّه -تعالى- أعلم».

وقال بعد هذا كله -وهو الشاهد من هذا النقل-:

«**فبهذا التحقيق يزول الإشكال في مسألة المندوب: هل هو مأمور به أم لا**؟ وفي مسألة الفاسق المِلِّيِّ: هل هو مؤمن أم لا؟».

* تتمات تلحق بالندب:

أولاً: أقسام المندوب.

قسَّم العلماء المندوب إلى ثلاثة أقسام:

- **الأول**: السنة؛ وهي ما فعلها النَّبِيُّ ﷺ، وواظب عليها.

- **الثاني**: المستحب؛ وهو ما فعله النَّبِيُّ ﷺ، ولم يواظب عليه.

- **والثالث**: النفل والتطوع؛ وهو ما حثَّ عليه الشرع بقواعده الكلية، ولم يفعله النَّبِيُّ ﷺ؛ فهو يدخل تحت عموم الندب.

وهذه الاصطلاحات لا مُشاحةَ فيها(١)؛ فهي عند بعض الأصوليين واحدة، ولا يُفرِّقون بينها، ومن فرَّق اعتبرها.

ثانيًا: مَن ابتدأ بالندب؛ هل يجب عليه أَنْ يُتِمَّهُ أم لا؟

العلماء مجمعون على أنَّ مَن بدأ بحج أو عمرة -على وجه الندب- عليه أن يتمها لقوله -تعالى-: ﴿**وَأَتِمُّوا الحَجَّ وَالعُمْرَةَ لِلَّهِ**﴾ [البقرة: ١٩٦]، ولكن الخلاف فيما لا نص فيه من الأعمال المندوبة؛ فهل يجب إتمامها أم لا؟ فالعلماء في ذلك على قولَين:

الأول: مَن بدأ بمندوب يجب عليه الإتمام، وهو قول الحنفية والمالكية، واستدلوا بما يلي:

أولاً: قوله -تعالى-: ﴿**وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ**﴾ [محمد: ٣٣] الآية؛ قالوا: أَمَرَ اللَّهُ أَنْ لا نبطل أعمالنا، ومَن لم يتم ما بدأ به؛ فقد أبطل عمله.

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «تنبيه الرجل العاقل» (١/ ٢٧١):

«واعلم أنَّه وإنْ كان يقال: لا مُشاحَّةَ في العبارات، فإنَّ المقصود هو المعنى؛ فإنَّ اللسان له موقعٌ من الدين، والعبارة المرضيَّة مندوبٌ إليها، كما أنَّ التعمُّقَ منهيٌّ عنه، وكذلك كان ﷺ يُغيِّر كثيرًا من الأسماء -أسماء الأشخاص والأمكنة- وغير ذلك، وكانوا يَنْهَون عن اللحن ويأمرون بإصلاح اللسان، فكيف في العبارات العلمية والمفاوضات الفقهية؟! لا سيما في كلامٍ مقصودُهُ تركيبُ عبارات يُقْتَنَصُ بها الباطل، أو يُفْحَمُ بها الجاهل، متى سُومِحَ صاحبُها في الإطلاق تمكَّن من الرواج والنَّفاق».

ثانيًا: ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (برقم ١١) من حديث طلحة بن عُبيد اللَّه، قال:

جاء رجل إلى رسول اللَّه ﷺ من أهل نجد، ثائر الرأس، نسمع دوي صوته ولا نفقه ما يقول، حتى دَنَا من رسول اللَّـه ﷺ، فإذا هو يسأل عن الإسلام؟ فقال رسول اللَّه ﷺ: «خمس صلوات في اليوم والليلة»، فقال: هل عليَّ غيرهن؟ قال: «لا، إلَّا أَنْ تطوَّع، وصيام شهر رمضان»، فقال: هل عليَّ غيره؟ فقال: «لا، إلَّا أَنْ تطوَّع»، وذكر له رسول اللَّه ﷺ الزكاة، فقال: هل عليَّ غيرها؟ قال: «لا، إلَّا أَنْ تطوَّع»، قال: فأدبر الرجل وهو يقول: واللَّـهِ لا أزيد على هذا، ولا أنقص منه! فقال رسول اللَّـه ﷺ: «أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ».

والشاهد هو قوله ﷺ: «لا، إلَّا أَنْ تَطوَّع»؛ أي: لا شيء عليك غير هذه الصلوات، إلَّا إِنْ تطوَّعتَ فيُصبح واجبًا عليك إتمامُهَا.

ثالثًا: ما أخرجه مالك في «الموطأ» (٢٠٣ - رواية يحيى، ٨٢٧ - رواية أبي مصعب) من حديث عائشة وحفصة -رضي اللَّـهُ عنهما- أنَّهما أصبحتا صائمتين متطوعتين، فأُهديَ لهما طعامٌ، فأفطرتا عليه، فدخل عليهما رسول اللَّـه ﷺ، قالت عائشة: فقالت حفصة -وبدرَتْني بالكلام، وكانت بنت أبيها-: يا رسول اللَّـه! إنِّي أصبحت أنا وعائشة صائمتين متطوعتين، فأُهديَ إلينا طعامٌ، فأفطرنا عليه، فقال رسول اللَّه ﷺ: «اقضيا مكانه يومًا آخر».

الآخر: مَن بدأ بمندوب لا يجب عليه الإتمام، إلَّا ما ورد بدليلٍ خاصٍّ، مثل: الحج والعمرة، وهو قول الشافعية والحنابلة، واستدلوا بالنقل والعقل، أمَّا النقل:

فأوَّلاً: ما ثبت في «مسند أحمد» (٦/ ٣٤١) من حديث أم هانئ: أنَّ النَّبِيَّ ﷺ

قال: «الصائمُ المتَطوِّعُ أميرُ نفسِهِ؛ إنْ شَاءَ صَامَ، وإنْ شَاءَ أَفْطَرَ»[1].

ثانيًا: ما أخرجه البخاري (٤٤٧٤، ٥٠٠٦)، والنسائي في «الكبرى» (٨٠١٠)، وأحمد في «مسنده» (٤/ ٢١١) -واللفظ له- من حديث أبي سعيد بن المعلى، قال: كنت أصلي، فدعاني رسول اللَّه ﷺ، فلم أجبه حتى صليتُ، فأتيته، فقال: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَأْتِيَنِي؟»، قال: قلت: يا رسول اللَّه، إنِّي كنتُ أصلي، قال: «أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ -عزَّ وجلَّ-: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ**﴾ [الأنفال: ٢٤]»، ثم قال: «لأُعَلِّمَنَّكَ أَعْظَمَ سُورَةٍ فِي القرآنِ -أو مِنَ القرآنِ- قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ مِن المسجِدِ»، قال: فأخذ بيدي، فلمَّا أراد أَنْ يخرجَ من المسجد، قلت: يا رسول اللَّه! إنَّك قلتَ: «لأُعَلِّمَنَّكَ أَعْظَمَ سُورَةٍ فِي القرآنِ»؟ قال: «نعم، ﴿**الحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ العَالَمِينَ**﴾ هي السَّبْعُ المثاني، والقرآن العظيم الذي أُوتِيتُهُ»؛ فبيَّن له النَّبِيُّ ﷺ أَنَّ الإتمامَ ليس بواجبٍ عليه.

ثالثًا: ما ثبت في «مصنف عبد الرزاق» (٤/ ٢٧١) عن ابن عباس -رضي اللَّه عنهما-، أنه قال: «مَن أصبحَ صائمًا تطوعًا؛ إنْ شاء صامَ، وإنْ شاء أفطر، وليس عليه قضاء».

وأمَّا **الدليل العقليُّ**؛ فهو: أنَّ آخرَ المندوب مِن جنس أولِهِ، ولا فرقَ بينهما، فكما أنَّه مخُيَّرٌ بالابتداء، فهو مخُيَّر بالانتهاء.

وأما **الاعتراضات** التي تَرِدُ على أصحاب القول الأول؛ فهي على النحو التالي:

أولًا: إنَّ استدلالهم بالآية ناقص؛ فإن اللَّه يقول: ﴿**يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ**

---

(١) سبق تخريجه.

﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلاَ تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣]، فالمعنى: هو أنَّه إنْ لم يقعِ الامتثالُ لأمر اللَّه ورسوله، فالمعاصي قد تحبط الطاعات وتبطل أجرها، وقد ثبت عن ابن عباس -رضي اللَّـهُ عنهما- أنَّه قال في قوله -تعالى-: ﴿وَلاَ تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣]؛ أي: بالرياء؛ أي: أخلصوا في الأعمال، وقد قال ابن عبد البر -رحمه اللَّه-: «وهذا منقول عن أهل السنة»؛ فلا علاقة للآية في هذه المسألة.

ثانيًا: وأما حديث الأعرابي؛ فالاستثناء في هذا الحديث منقطع، وليس بمتصل؛ أي: أنه كلام جديد لا صلة له بالذي قبله؛ لأنه من غير جنسه، فيكون المعنى «إلَّا أَنْ تطوَّع»؛ أي: إلَّا إنْ شئت أَنْ تُحدث تطوُّعًا فتَطَوَّعَ، كما شئت في النافلة، بدليل تتمة الحديث لمَّا سأله عن الصيام، فلو قلنا: «إلَّا أَنْ تطوَّع»؛ أي: إلَّا إنْ تطوَّعْتَ فيصبح واجبًا عليك إتمامُهُ، لكان مخالفًا لقوله ﷺ: «الصائمُ أميرُ نفسِهِ إنْ شاءَ صَامَ، وإنْ شاءَ أَفْطَرَ»[1].

ثالثًا: وأما حديث عائشة وحفصة؛ فهو ضعيف، فقد أخرجه أحمد (٦/ ١٤١، ٢٣٧، ٢٦٣)، وإسحاق بن راهويه (٦٥٩، ٦٦٠) في «مسنديهما»، وعبد الرزاق (٧٧٩٠)، والنسائي في «الكبرى» (٣٢٩٢-٣٢٩٩)، وابن حبان (٣٥١٧)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٢/ ١٠٨، ١٠٩)، والبيهقي (٤/ ٢٧٩، ٢٨٠)، وابن عبد البر في «التمهيد» (١٢/ ٦٨-٧١)، وفي «الاستذكار» (١٤٥٣٨، ١٤٥٤٣) من طرقٍ عن الزهري عن عروة عن عائشة، واختلف فيه على الزهري في وصله وإرساله، والإرسال هو الصواب[2].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر: «الاستذكار» (١٤٥٤٣)، و«سنن البيهقي» (٤/ ٢٨٠-٢٨١).

والراجح -واللَّه أعلم-: أنَّ مَن ابتدأ بمندوبٍ فله أَنْ يتمه -إذا شاء-، وله أَنْ يقطعه -إذا شاء-، وإِنْ منعناه مِن القطعِ، فالمنع يحتاج إلى دليل خاصٍّ، وإلَّا فالشروع بالمندوب مندوب، ولا يصبح واجبًا.

ثالثًا: لا ينبغي لِمَن التزم عبادةً من العبادات البدنية الندبية أَنْ يواظب عليها مواظبةً يفهم الجاهل منها الوجوب إذا كان منظورًا إليه مرموقًا، أو مظنة ذلك، بل الذي ينبغي له أَنْ يدعها في بعض الأوقات حتَّى يُعلَم أنها غير واجبة؛ لأنَّ خاصية الواجب المكرر الالتزام والدوام عليه في أوقاته، بحيث لا يتخلف عنه، كما أنَّ خاصية المندوب عدم الالتزام، فإذا التزمه فَهِمَ الناظرُ منه نفس الخاصية التي للواجب، فحمله على الوجوب، ثم استمر على ذلك، فَضَلَّ[1].

وكذلك إذا كانت العبادة تتأتى على كيفيات يفهم من بعضها في تلك العبادة ما لا يفهم منها على الكيفية الأخرى، أو ضمت عبادة أو غير عبادة إلى العبادة قد يفهم بسبب الاقتران ما لا يفهم دونه، أو كان المباح يتأتى فعله على وجوه؛ فيثابر فيه على وجهٍ واحد تحريًّا له ويترك ما سواه، أو يترك بعض المباحات جملةً من غير سبب ظاهر، بحيث يفهم منه في الترك أنَّه مشروع، قاله الشاطبي[2].

رابعًا: ألفاظ المندوب:

أولاً: الأمر الصريح الذي قامت قرينةٌ على صرفه من الوجوب إلى الندب،

---

(١) انظر في عدم تسوية المندوب بالواجب في «الموافقات» (٤/ ٩٧ وما بعد - بتحقيقي).

(٢) في «الموافقات» (٤/ ١١٩ - بتحقيقي).

مثل: قوله -تعالى-: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً﴾ [النور: ٣٣]، ومن الصحابة مَن لم يكاتب عَبِيده، وإقرار النَّبِيِّ ﷺ على ذلك قرينة صارفة.

ثانيًا: التصريح بلفظة (سَنَّ)، أو (سُنَّتِي).

وهنا ملاحظة مهمة: وهي عند إطلاق لفظة (السنة)؛ فإنَّه يراد بها أحد أمرين:

الأمر الأول: الحكم التكليفي.

وهنا تنبيه: وهو أنَّه قد تأتي لفظة (سنة) على أنَّها تشمل الوجوب والندب؛ وهو كقول ابن مسعود -رضي اللَّهُ عنه- الذي أخرجه مسلم (برقم ٢٥٧): «إنَّ اللَّه شرع لنبيكم سنن الهدى»، وهذه تؤخذ بالقرائن.

والآخر: المصدر التشريعي؛ فهي من حيث إنها حكم تكليفي، فقد توجد في القرآن وأحاديث النَّبيِّ ﷺ؛ لأنَّ القرآن فيه ما هو أمرٌ جازمٌ، وفيه ما هو أمر غير جازمٍ، وكذلك أحاديث النَّبيِّ ﷺ، وهي من حيث إنَّها مصدر تشريعي تكون مثل الكتاب في مرتبةٍ واحدةٍ، ولا يجوز لنا أن نفهم آيةً من الكتاب في معزلٍ عن السنةِ.

وبذا؛ يتبيَّن خطأ من يقول: (ننظر في الكتاب، فإنْ لم نجد ننظر في السنة)! وأصل هذا ما ورد في حديث معاذ، وهو حديث ضعيف جدًّا[1]؛ فالكتاب والسنة مصدرٌ واحدٌ، نفهم الإسلام منهما معًا، ففيهما أحكام الدين -كلِّه-.

ثالثًا: كلُّ فعلٍ جاء به ترغيب، أو جاء به حَثٌّ، أو ترتَّبَ عليه حبُّ اللَّه، وهي

(١) انظر تفصيل ضعفه في التعليق على (ص ٤٨١).

من الألفاظ المشتركة بين الوجوب والندب[١].

رابعًا: فعل (عَجِبَ) قد تدلُّ على الندب، مثل ما ورد في سبب نزول قوله -تعالى-: ﴿**وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ**﴾ [الحشر: ٩]، قال النَّبيُّ ﷺ: «لقد عَجِبَ اللَّهُ -عزَّ وجلَّ-أو: ضَحِكَ- من فلان وفلانة»[٢]، وقد تدلل على بغض الفعل مثل قوله -تعالى-: ﴿**وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ**﴾ [الرعد: ٥]، وقوله -تعالى-: ﴿**بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ**﴾ [الصافات: ١٢].

✵ الحكم الثالث: المباح:

المباح لغةً: اسم مفعول، وهو مشتق من الإباحة، وهو في الغالب يطلق على الإظهار والإعلام، يقال: باح بِسِرِّهِ؛ أي: أعلنه وأظهره، أو على الاتساع، ومنه: بحبوحة الجنة؛ أي: ما اتَّسع منها.

واصطلاحًا: ما أَذِنَ اللَّهُ للمكلَّفِ بفعله وتركه مطلقًا، من غير مدحٍ، ولا ذمٍّ في أحد طرفيه -لذاته-.

✵ أقسام الإباحة، والثمرة المترتبة على ذلك:

وهي قسمان[٣]:

الأول: إباحة شرعية: وهي ما نصص عليها الشارع؛ كإباحة الجماع في ليالي

---

(١) انظر -لزامًا- ما قدَّمناه عن ابن القيم (ص ٥٩).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (رقم ٤٨٨٩).

(٣) انظرهما في: «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (٢٩/ ١٥٠)، و«مذكرة في أصول الفقه» (ص ١٧-١٨) للشنقيطي.

رمضان، المنصوص عليها بقوله -تعالى-: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧].

الآخر: إباحة عقلية: وهي البراءة الأصلية، والتي يُسمِّيها بعض الأصوليين: الاستصحاب(١): وهو إبقاء ما كان عليه حتَّى يأتيَ دليلٌ على خلافه.

---

(١) طوَّل ابنُ القيم في «الإعلام» (٣/ ٩٩-١٠٧) الكلام حوله، وقسَّمه إلى ثلاثة أقسام:

استصحاب البراءة الأصلية، واستصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتَّى يثبت خلافه، واستصحاب حكم الإجماع في محل النزاع.

وحرَّر محلَّ النزاع من هذه الأقسام، وأجاد الكلام عليها، وختم المبحث بقوله:

«فتأمله؛ فإنَّه التحقيق في هذه المسألة»، ثم ظفرتُ بمبحث نفيس لشيخ الإسلام ابن تيمية في «تنبيه الرجل العاقل» (٢/ ٦١٣-٦٣٨) فيه، ومما قال (٢/ ٦١٥):

«والعمل باستصحاب الحال في أنواع الأحكام وأعيانها متفق عليه بين العلماء». وقال (٢/ ٦١٧-٦١٨) عن قبوله وحجيته:

«ولعلَّ هذا هو الغالب على الأوَّلين من الأئمة، وإنْ كان القولُ الأوَّلُ محكيًّا عن جماهير الفقهاء، وذلك أنَّ الحكمَ إذا ثبتَ في محلٍّ فالأصلُ بقاؤه على ما كان عليه، سواءٌ فُرِضَ تناول الدليل له أو عدم تناوله؛ لأنَّ بقاءه لا يستدعي إلَّا مجرَّد البقاء، أمَّا زواله فيستدعي زوالَ الحال الأولى، وحدوث الحال التي تضادّها، وبقاء الحال الثانية، وما يتوقَّف على ثلاث مقدِّمات يكون مرجوحًا بالنسبة إلى ما يتوقَّف على مقدّمة واحدة، ولأنَّ ظنّ التغيُّر سيُعارَض بظنِّ التقرُّر، فيبقى ما يقتضي استصحاب الحال الأولى سالمًا.

نعم؛ زعم بعضُ الناس أنَّ هذا تمسُّكٌ بالإجماع، وهذا غلط، وكذلك مَن اعتقد أنَّ التمسُّكَ بالاستصحاب هو تمسُّكٌ بالدليل الدالِّ على ثبوتِ الحال الأولى؛ فهو غالطٌ، إذ لو علمنا دلالة الدليل على الحال الثانية لتناوبت الحال الأولى في الثبوت، وحينئذٍ يُسْتَغنى عن الاستصحاب. =

وتظهر الثمرة من هذا التفريق في أنَّه:

إنْ جاء نصٌّ يحرم شيئًا قد ثبت فيه إباحةٌ شرعيةٌ، فهذا يُسمَّى نسخًا، وإنْ جاء نصٌّ في رفع الإباحةِ العقلية فلا يُسمَّى نسخًا؛ لأنَّ النسخ هو رفع حكم شرعيٍّ مُتقدِّمٍ بحكمٍ شرعيٍّ متأخرٍ متراخٍ عنه، وإنْ كان مباحًا.

* إشكال: كيف يكون المباح حكمًا تكليفيًّا؟

وهنا إشكال، وهو: كيف يكون المباح حكمًا تكليفيًّا، مع أنَّ التكليفَ طلب ما فيه مشقة، والمباح ما تساوى طرفاه؟!

للعلماء في هذه المسألة أقوال:

الأول: إنَّ المباح ذُكِرَ مسامحةً، من باب تكميل العدد؛ حتَّى تصبح الأحكامُ التكليفية خمسةً، وهو اختيار الشنقيطي[(١)]، وهو ضعيف، وقوله -رحمه اللّـه- في

= ولا خلاف بين الفقهاء المعتبرين أنَّه آخر الأدلة، بحيث لا يجوز العملُ به إلَّا بعد الفَحْص التَّامِّ عن الدليل الناقل المُغَيِّر، ثم قوَّتُه وضعفُه بحسب قوَّة الاعتقاد بعدم الناقلِ وضعفِهِ، فإنْ فُرِضَ القطعُ بعدمِ الناقل، وَجَبَ القطعُ بمضمون الاستصحاب.

وعند الفقهاء المعتبرين أنَّ القياسَ الصحيحَ مُقَدَّمٌ على استصحاب الحال، وكذلك الظواهرُ كلُّها من العموم والأمر.

وأمَّا أهل الظاهر فيُقدِّمون الاستصحاب على القياس، ومَفْزعهم في عامَّة ما ينفونه من الأحكام الاستصحابُ، كما أنَّ مفزع كثير من القياسيين الطرديَّات والشُّبُهات»، وانظر ما سيأتي في كتابنا عنه (ص ٥٩٦).

(١) في كتابه: «مذكرة في أصول الفقه» (ص ٤٩ - ط. دار اليقين).

المباح أنَّه ذُكِرَ مُسامحةً فيه مسامحة.

الثاني: إنَّ المراد اعتقاد هذا الحكم، مثل: اعتقاد أنَّ الطعام مباح، ويَرِدُ على هذا القول: بأنَّ كلَّ الأحكام يجب اعتقادها أنَّها أحكام تكليفية.

الثالث: إنَّ المباح مأمور به؛ أي: أنَّه يجب على المكلَّف فعل المباح لتركه الحرام؛ لأنَّه لا يتم ترك الحرام إلَّا بفعل المباح، فهو ملازم له، وحينئذٍ يكون المباح حكمًا تكليفيًّا، وهذا قول الكعبي، وأبي بكر الدقاق، وأبي فرج المالكي.

وهذا كلام غير صحيح؛ لأنَّ أصل المسألة في المباح المتساوي الطرفين، وليس في كونه ذريعة لأمر آخر؛ فالحكم هو أصل الفعل لا فيما ينبني عليه، وكذلك لا يوجد تلازم بين ترك الحرام وفعل المباح؛ فمثلاً: قد يسكت المُكلَّف، وهو لا يكذب، فلا يلزم بالسكوت -فقط- ترك الكذب؛ لأن هذا أمر غير متصور، ويلزم من هذا القول أنَّ السرقة واجبة إن شَغَلَتِ السارقَ عن الزنى، وفساد اللازم يدلُّ على فساد الملزوم.

الرابع: إن المباح واجب بجنسه، لا بمفرداته، وهذا هو الحق والصواب، وهو ما قرَّره الإمامُ الشاطبي كما في «الموافقات» (١/ ١٨٣ - بتحقيقي)؛ فإنه قال -بعد أنْ ذكر الأقوال السابقة-:

«وهذه الأجوبة أكثرها جدليٌّ!

والصواب -في الجواب-: إنَّ تناول المباح لا يصحُّ أَنْ يكون صاحبُهُ محاسبًا عليه بإطلاق، وإنما يحاسب على التقصير في الشكر عليه؛ إمَّا من جهة تناوله واكتسابه، وإمَّا من جهة الاستعانة به على التكليفات.

فَمَن حاسب نفسَهُ -في ذلك-، وعمل على ما أُمر به؛ فقد شَكَرَ نَعِمَ اللَّهِ». ا هـ.

فكأنه يرى التكليف من جهة جنسه، حيث لا يُستعان على التكليفات إلَّا به -جملةً-؛ فالمكلَّفُ يجب عليه أَنْ يأكل ويشرب، وينام، وينكح، ويدلُّ على ذلك حديثُ الرهط الثلاثة، وهو ما أخرجه البخاري (٥٠٦٣) عن أنس بن مالك -رضي اللَّه عنه- قال:

جاء ثلاثة رَهْطٍ إلى بيوت أزواج النَّبيِّ ﷺ يسألون عن عبادة النَّبيِّ ﷺ؟ فلمَّا أُخبروا كأنَّهم تَقَالُّوهَا؛ فقالوا: وأين نحن من النَّبيِّ ﷺ؟! قد غَفَرَ اللَّهُ له ما تقدَّم من ذنبه وما تأخَّر!

قال أحدهم: أمَّا أَنَا؛ فإنِّي أُصليِّ الليل أبدًا!

وقال آخر: أَنَا أصومُ الدهرَ ولا أفطر!

وقال آخر: أَنَا أعتزلُ النساءَ؛ فلا أتزوج أبدًا!

فجاء رسول اللَّه ﷺ، فقال: «أَنْتُمُ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا؟ أَمَا وَاللَّهِ! إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ للَّهِ! وَأَتْقَاكُمْ لَهُ! لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ؛ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي».

* ألفاظ الإباحة:

قد ذَكَرَ ابن القيم في «بدائع الفوائد» (٤/ ٤) ألفاظ الإباحة، فقال:

«وتستفاد الإباحة: من الإذن والتخيير، والأمر بعد الحظر[1]، ونفي الجناح

---

(١) في أغلب الصور الواقعة في التشريع، وإلَّا فالتأصيل يقتضي أنَّ الأمر بعد الحظر =

والحرج والإثم والمؤاخذة، والإخبار بأنه معفو عنه، وبالإقرار على فعله في زمن الوحي، وبالإنكار على من حرَّم الشيء، والإخبار بأنه خَلَقَ لنا كذا، وجعله لنا، وامتنانه علينا به، وإخباره عن فَعْلِ مَن قبلنا له غيرَ ذامٍّ لهم عليه»، وقال (ص ٦):

«وتستفاد الإباحة: من لفظ الإحلال، ورفع الجناح[1] والإذن والعفو، وإنْ شئت فافعل، وإنْ شئت فلا تفعل، ومن الامتنان بما في الأعيان من المنافع، وما يتعلق بها من الأفعال؛ نحو: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثاً﴾ [النحل: ٨٠]، ونحو: ﴿وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل: ١٦]، ومِن السكوت عن التحريم،

= حكمه كحكمه قبل ورود الحظر، قال ابن كثير في «تفسيره» (٥/ ١٧ - ط. مكتبة أولاد الشيخ) عند قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]:

«والصحيح الذي يثبت على السبر أنَّه يَرُدُّ الحكم إلى ما كان عليه قبل النهي؛ فإنْ كان واجبًا رده واجبًا، وإنْ كان مُستحبًّا فمستحب، أو مباحًا فمباح، ومَن قال: (إنَّه على الوجوب) ينتقض عليه بآيات كثيرة، ومَن قال: (إنَّه للإباحة) يرد عليه آيات أخرى، والذي ينتظم الأدلة كلها هذا الذي ذكرناه، كما اختاره بعض علماء الأصول».

قلتُ: وهو مذهب شيخ الإسلام ابن تيمية كما في «المسودة» (١٦)، و«القواعد والفوائد الأصولية» (١٦٥-١٦٦)، و«شرح الكوكب المنير» (٣/ ٦٠-٦١)، وهو اخيار الشنقيطي في «المذكرة» (٣٤٥)، و«أضواء البيان» (٢/ ٣-٤)، وانظر: «العدة» (١/ ٢٥٦-٢٥٧)، و«شرح تنقيح الفصول» (١/ ١٣٩-١٤١)، و«نهاية السول» (٢/ ٢٧٢).

(١) رفع الجناح غالبًا ما يكون استخدامه في المباح، لكن هذا ليس بمطّرد؛ فقد يستعمل في الوجوب، كما في قوله -تعالى-: ﴿فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨].

وقد فصَّل في هذه المسألة الإمامُ الشاطبي في «الموافقات» (١/ ٢٣٠ - بتحقيقي)؛ فانظره فإنَّه مفيد.

ومـن الإقـرار عـلى الفعـل في زمـن الـوحي، وهـو نوعـان: إقـرار الـربِّ -تبارك وتعالى-، وإقرار رسولِهِ -إذا عَلِمَ الفعلَ-؛ فَمِن إقرار الربِّ -تعالى-: قول جابر: «كُنَّا نعزل والقرآن ينزل»[١]، ومن إقرار رسولِهِ ﷺ: قول حسان لعمر: «كنتُ أنشدُ، وفيه مَن هو خير منك»[٢].».

❋ الحكم الرابع: المحظور:

المحظور لغةً: الممنوع، ومنه الحظيرة؛ لأنَّها تمنع الدوابَّ من الخورج.

واصطلاحًا: ما نُهِيَ عنه نهيًا جازمًا.

فقولنا: (ما نهي عنه) خرج به ما أُمِرَ فعله، وهو: الواجب والمندوب، وما لم يؤمر بفعله، وهو: المباح.

وخرج بقولنا: (نهيًا جازمًا) ما نُهِيَ عنه نهيًا غير جازم، وهو: المكروه.

وأما المؤاخذات التي أُخذت على تعريف المؤلف للمحظور هي -نفسها- التي أُخذت عليه في تعريفه للواجب.

❋ الحكم الخامس: المكروه:

وأما المكروه لغةً: اسم مفعول، مأخوذ من الكريهة، وهي: الشِّدَّة في الحرب، والكُرْه: هي المشقة، على ما ذكره الجوهري في «الصحاح».

وعلى هذا؛ فالمكروه: هو ما نفَّر منه الشرعُ والطبعُ.

---

(١) أخرجه البخاري (رقم ٥٢٠٨).

(٢) أخرجه البخاري (٣٢١٢)، ومسلم (٢٤٨٥).

واصطلاحًا: ما نُهِيَ عنه نهيًا غير جازم.

فخرج بقولنا: (نهيًا غير جازم) المحظور؛ لأنه نُهِيَ عنه نهيًا جازمًا.

وأما المؤاخذات التي أُخذت على تعريف المؤلف: فقد سبق بيانها في المؤاخذات الكلية.

*** التَّرْكُ فِعْلٌ:**

ثم إنَّ النهي يختلف عن الأمر؛ لأنه طلب تركٍ، والتركُ فِعلٌ.

وهذا هو الراجح عند علماء الأصول[(١)]، وهو المعروف في عُرف القرآن، وأحاديث النَّبِيِّ ﷺ، ولسان الصحابة.

ومن الأدلة على أنَّ التركَ فِعلٌ:

أولاً: قوله -تعالى-: ﴿**لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ**﴾ [المائدة: ٦٣]؛ كانوا يتركون النهي عن قول الإثم،

---

(١) انظر في تحقيق أنَّ الترك المقصود فعل: «جمع الجوامع» (١/ ٢١٤ - مع شروحه)، و«شرح مختصر ابن الحاجب» (٢/ ١٣، ١٤)، و«المستصفى» (١/ ٩٠)، و«الموافقات» (٤/ ٤١٩ - بتحقيقي)، و«الإحكام» (١/ ١١٢)، و«إرشاد الفحول» (ص ٩١)، و«أصول السرخسي» (١/ ٧٩-٨٠).

وانظر في عدم الالتفات إلى الترك غير المقصود: «مجموع الفتاوى» (٢١/ ٣١٣-٣١٤)، وانظر في الترك وأقسامه وأحكامه: «أفعال الرسول ﷺ» (٢/ ٤٥-٧٠) للشيخ محمد الأشقر، و«أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام» (ص ٢٠٧-٢٢٧ / ط. دار المجتمع، جُدّة، سنة ١٤٠٤هـ - الطبعة الأولى) للدكتور محمد العروسي عبد القادر.

وأكل السحت، وقد سَمَّى اللَّهُ هذا صُنعًا، والصنع -في اللغة- أخص من الفعل.

ثانيًا: قوله -تعالى-: ﴿**كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ**﴾ [المائدة: ٧٩]؛ فعدم نهيهم سمَّاه اللَّهُ فعلاً.

ثالثًا: قوله -تعالى-: ﴿**يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا**﴾ [الفرقان: ٣٠]؛ فشكى النَّبِيُّ ﷺ بعضَ أُمَّتِهِ تركَهم القرآنَ، والشكاية تكون من فعلٍ، وجعل اللَّه هجران القرآن -وهو تَرْكٌ- اتخاذًا -وهو فِعْلٌ-.

رابعًا: قول النَّبِيِّ ﷺ: «المُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ المُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ»(١)؛ فسمَّى ترك الأذى إسلامًا.

خامسًا: حديث الغار(٢)، وفيه الرجل الذي توسَّلَ إلى اللَّـهِ بتركه الزِّنا، والتوسل المشروع لا يكون إلَّا بالعمل الصالح؛ فترك الزنا فعلٌ.

سادسًا: قول الصحابي في غزوة الخندق:

لَئِنْ قَعَدْنَا(٣) وَالنَّبِيُّ يَعْمَلُ ... لَذَاكَ مِنَّا العَمَلُ المُضَلَّلُ

ومما ينبغي أَنْ يُذكر في هذا المقام ما يلي:

أولًا: إنَّ أصحاب رسول اللَّـه ما كانوا يُفرِّقون في أفعالهم بين الواجب

---

(١) أخرجه مسلم (٤١) من حديث جابر.

(٢) أخرجه مسلم (٢٧٤٣) من حديث ابن عمر، واستوعبتُ طرقَهُ في تعليقي على «فنون العجائب» (٣٥-٤٨) لأبي سعيد النقاش.

(٣) أي: تركنا الاشتغال ببناء المسجد.

والمستحب، وفي تركهم بين الحرام والمكروه؛ فكانوا مُقبلين على الآخرة، وكانت عـزائمهم قويَّـة، وكـان الواحـد مـنهم ينظـر إلى مَـن يخـالف، ولا ينظـر إلى صِـغَر المخالفة، فَهُمْ يفعلون ما يُقرِّبهم من ربهـم -عزَّ وجلَّ-، ويتركـون مـا يبعـدهم منه -سبحانه-، وإنْ كان في أذهانهم ومعتقداتهم التفريقُ بين الواجب والمندوب -من جهة-، وبين المكروه والحرام -من جهة أُخرى-، من حيث التصوُّر النظري؛ لأن للمندوب صيغةً، وللواجب صيغةً؛ فقد أمر ﷺ، وكان يقول الأصحاب: «لم يعزم علينا»، وكان ﷺ يُرغِّب ويقول: «لِمَنْ شَاءَ».

فهـذه أدلـة عـلى تفريقهم في التصـوُّرِ بـين الواجـب والمنـدوب، ولكـنهم -في حالهم، وواقعهم العملي- كانوا يحرصون على ما يُرضي ربَّهم -جلَّ في علاه-.

ثانيًا: إنَّ فعل المأمور في الشرع مُقدَّم على ترك المحظور، ولذا كان أفضل الصبر عند اللَّه وأحبه له: الصبر على فعل الطاعات، وكان عقابُ إبليسَ بسبب تركه أَمْرَ السجودِ أشدَّ وأعظمَ من عقابِ آدمَ -عليه السلام- في فعله للمحظور -وهو الأكل من الشجرة-.

ولشيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه اللَّه- رسالة في هذه المسألة، ما زالت خطيةً في المكتبة الظاهرية، ذَكَرَ فيها التفضيلَ في المسألة من أربعين وجهًا، وذكر هذا التفريق -أيضًا- ابن القيم -رحمه اللَّه- في «الفوائد»، وأوصلها إلى نحو ثمانية عشر وجهًا.

ثالثًا: إن المكروه -في عُرْفِ القرآن، والسنة، ولسان السلف-: هو الحرام، وليس هو ما اصطلح عليه المتأخرون: مِن أنه ما نُهِيَ عنه نهيًا غير جازم، ووجه ذلك أنَّ الحرام يكرهه اللَّهُ ورسولُهُ، وقد قال -تعالى- عَقِبَ ذِكْرِ ما حرَّمه من المحرمات

من عند قوله: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ إلى قوله: ﴿وَلاَ تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحاً﴾ [الإسراء: ٢٣-٣٧]- قال -بعد هذا-: ﴿كُلُّ ذلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً﴾ [الإسراء: ٣٨]، وفي «الصحيح»: «إنَّ اللَّـهَ كَرِهَ لكم: قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال»(١).

والسلف كانوا يستعملون الكراهة في معناها الذي استعملت له في كلام اللّـه ورسوله ﷺ؛ وذلك لأنهم كانوا يتورعون عن تسمية الحرام حرامًا، ولا يجترئون على ذلك، لذا كانوا يطلقون على المحرم لفظ الكراهة؛ فمن ذلك: أنَّ الشافعي -رحمه اللَّهُ- سُئِلَ عن الجمع بين المرأة وأختها؟ فقال: «أكره ذلك»، وسُئِلَ أحمد -رحمه اللَّهُ- عن لبس الرجل الذهب والحرير؟ فقال: «أكره ذلك»(٢).

* ألفاظ الحرام والمكروه:

ذكرها ابن القيم في «بدائع الفوائد» (٤/ ٤-٥) على وجه فيه استقصاء مليح، يَنْدُرُ أَنْ يوجد في كتب الأصول، فقد قال -رحمه اللَّهُ-:

«وكلُّ فعلٍ طَلَبَ الشارعُ تركَه، أو ذمَّ فاعلَه، أو عَتِبَ عليه، أو لعنَه، أو مقتَه، أو مقتَ فاعلَه، أو نفى محبتَه إيَّاه، أو محبةَ فاعلِه، أو نفى الرضى به، أو الرضاء عن فاعله، أو شَبَّه فاعلَه بالبهائم، أو بالشياطين، أو جعلَه مانعًا من الهدى، أو من القبول،

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (رقم ١٤٧٧).

(٢) انظر تفصيل ذلك في: «إعلام الموقعين» (٢/ ٧٥، ٨١ - بتحقيقي)، و«المستصفى» (١/ ٦٦-٦٧)، و«البحر المحيط» (١/ ٢٩٦)، و«التقرير والتحبير» (٢/ ١٤٣)، و«شرح الكوكب المنير» (١/ ٤١٣)، و«تحذير الساجد» (٣٧).

أو وَصَفَه بسوءٍ، أو كراهةٍ، أو استعاذَ الأنبياءُ منه، أو أبغضوه، أو جُعِل سببًا لنفي الفلاحِ، أو لعذابٍ عاجلٍ، أو آجلٍ، أو لذمٍّ، أو لومٍ، أو لضلالةٍ، أو معصيةٍ، أو وَصَفَه بخُبْثٍ، أو رِجْسٍ، أو نَجِسٍ، أو بكونه فسقًا، أو إثمًا، أو سببًا لإثمٍ، أو رجسٍ، أو لَعْنٍ، أو غضبٍ، أو زوالِ نعمةٍ، أو حلولِ نقمةٍ، أو حدٍّ من الحدود، أو قَسْوةٍ، أو خِزيٍ، أو ارتهانِ نفسٍ، أو لعداوةِ اللَّه، أو لمحاربته، أو الاستهزاء به وسخريته، أو جَعَلَه الربُّ سببًا لنسيانه لفاعله، أو وَصَفَ نفسَهُ بالصبر عليه، أو بالحِلْم والصَّفْحِ عنه، أو دعا إلى التوبة منه، أو وَصَفَ فاعلَه بخُبْثٍ، أو احتِقارٍ، أو نَسبهُ إلى عملِ الشيطانِ وتزيينه، أو تولِّي الشيطانِ لفاعلِه.

أو وَصَفَهُ بصفة ذمٍّ، مثل: كونه ظُلمًا، أو بغيًا، أو عُدوانًا، أو إثمًا، أو تبرأَ الأنبياءُ منه، أو من فاعله، أو شكَوْا إلى اللَّـه من فاعله، أو جاهروا فاعلَه بالعداوة، أو نُصِبَ سببًا لخيبةِ فاعلِه عاجلاً، أو آجلاً، أو ترتب عليه حرمانُ الجنة، أو وصفَ فاعلَه: بأنه عدوٌّ للَّهِ وأن اللَّهَ عدوُّه، أو أعلمَ فاعلَه بحربٍ من اللَّـه ورسولِهِ، أو حمَّل فاعله إثمَ غيره، أو قيل فيه: لا ينبغي[1] هذا ولا يصلُح، أو أمر بالتقوى عند السؤال عنه، أو أمر بفعل يضاده، أو هَجْرَ فاعله، أو تلاعَنَ فاعلوه في الآخرة وتبرَّأَ بعضُهم من بعضٍ، أو وَصَفَ فاعلَه بالضلالة، أو أنَّه ليس من اللَّـه في شيء، أو أنَّه ليس من الرسول وأصحابِه، أو قُرِن بمحرمٍ ظاهرِ التحريمِ في الحكم، والخبرُ عنهما بخبرٍ واحدٍ، أو

---

(١) قال في «إعلام الموقعين» (٢/ ٨٢ - بتحقيقي): «وقد اطَّرد في كلام اللَّه ورسوله استعمال (لا ينبغي) في المحظور شرعًا أو قدرًا، وفي المستحيل الممتنع..»، وفصَّل في ذكر الأمثلة، وقال -قبل-: «وأقبح غلطًا من حمل لفظ الكراهة أو لفظ (لا ينبغي) في كلام اللَّه ورسوله على المعنى الاصطلاحي الحادث».

جعلَ اجتنابَه سببًا للفلاح، أو فِعلَه سببًا لإيقاعِ العداوةِ والبغضاءِ بين المسلمين، أو قيل لفاعله: هل أنت مُنْتَهٍ؟! أو نهى الأنبياء عن الدعاء لفاعلِه، أو رتَّبَ عليه إبعادًا وطردًا، ولفظة: قُتِلَ مَن فعلَه، أو قاتل اللَّـه مَن فعله، أو أخبر أنَّ فاعله لا يكلمُه اللَّـه يومَ القيامةِ، ولا ينظرُ إليه، ولا يزكيه، وأنَّ اللَّه لا يُصلح عملَهُ، ولا يهدي كيدَهُ، وأنَّ فاعله لا يُفلِح، ولا يكون يومَ القيامة من الشهداء، ولا من الشفعاء، أو أنَّ اللَّـه يغار من فعله، أو نبَّه على وجه المفسدة فيه، أو أخبر أنه لا يقبل من فاعله صرفًا ولا عدلاً، أو أخبر أنَّ مَن فعله قيَّض له شيطانًا فهو له قرين، أو جعل الفعل سببًا لإزاغةِ اللَّـهِ قلبَ فاعلِهِ، أو صَرْفِهِ عن آياته وفَهْمِ كلامه، أو سؤالِ اللَّـه -تعالى- عن علَّةِ الفعل: (لم فعل)، نحو: ﴿**لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ**﴾ [آل عمران: ٩٩]، ﴿**لِمَ تَلْبِسُونَ الحَقَّ بِالْبَاطِلِ**﴾ [آل عمران: ٧١]، ﴿**مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ**﴾ [الأعراف: ١٢]، ﴿**لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ**﴾ [الصف: ٢]، ما لم يقترن به جواب من المَسْؤُولِ؛ فَإِنِ اقترنَ به جوابٌ كان بحسب جوابه.

فهذا، ونحوه؛ يدل على المنع من الفعل، ودلالته على التحريم أطرد من دلالته على مجرد الكراهة.

وأما لفظة: يكرهه اللَّهُ ورسولُهُ، أو: مكروه؛ فأكثر ما تستعمل في المحرم، وقد يستعمل في كراهة التنزيه.

وأما لفظة: أَمَّا أَنَا فلا أفعل؛ فالمتحقق منه الكراهة؛ كقوله لرجلٍ عنده: «**أَمَّا أَنَا فَلا آكلُ مُتَّكِئًا**»(١).

---

(١) أخرجه البخاري (٥٣٩٩) بلفظ: «**لا آكل متكئًا**»، واللفظ المذكور عند الحميدي =

وأما لفظة: ما يكون لك، وما يكون لنا؛ فاطَّرد استعمالها في المحرم، نحو: ﴿فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا﴾ [الأعراف: ١٣]، ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَا أَن نَّعُودَ فِيهَا﴾ [الأعراف: ٨٩]، ﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ﴾ [المائدة: ١١٦]».

*** الحكم السادس والسابع: الصحيح والباطل:**

وهنا مؤاخذات كليَّة على كلام المؤلِّف -رحمه اللَّه-:

الأولى: أنه ذَكَرَ حُكمَينِ من الأحكام الوضعية، وفَاتَهُ ذِكْرُ ثلاثة، وهي: (الشرط، والعلّة، والمانع)، وقد بيَّنا هذه المسألة في شرحنا لكلام الماتن: **(الأحكام سبعة)**.

الثانية: أنه سلك في تقسيمه للأحكام مسلك المتأخرين: من أنَّ (الصحيح والباطل) من الأحكام التكليفية، وليس من الأحكام الوضعية، وهذا ما ذهب إليه الرازي في «المحصول»، والبيضاوي في «المنهاج»، وهذا المسلك ليس بصحيح لأمرَينِ:

الأول: إنَّ حل أو حرمة الانتفاع: هو ثمرة الصحة والبطلان، وليس هو الصحة والبطلان؛ فالصحة والبطلان علامة على الحكم الذي يترتب عليهما، وهو الحكم التكليفي، وليسا هما بذاتهما أحكامًا تكليفيَّةً بدليل ما ذكره الإسنوي، وهو:

الثاني: بيع الخيار بيع صحيح؛ أن تقول: (لا خلابة)؛ أي: معي خيار ثلاثة أيام

= (٨٩١)، وأحمد (٤/٣٠٨، ٣٠٩)، والدارمي (٢/١٠٦)، والترمذي في «الشمائل» (١٤٢)، وأبو يعلى (٨٨٨، ٨٨٩)، وابن حبان (٥٢٤٠ - «الإحسان»)، والطبراني (٢٢/ رقم ٣٤٣، ٣٤٤)، والبيهقي (٧/ ٤٩)، **وإسناده صحيح**.

ولي أَنْ أرجع في البيع، والمشتري لا ينتفع بهذا الشيء في مدة الخيار، إذن الصحة علامة، وليست تكليف.

*** تعريف الصحيح:**

الصحيح لغةً: ضد السقيم، يقال: أصبح فلان صحيحًا من علته؛ أي: من سقمه.

واصطلاحًا: فقد عرَّفه الماتن -رحمه اللَّه- بقوله: (**ما يتعلق به النفوذ ويعتد به**)؛ أي: ما يترتب على نفوذه أثر مقصود معتبر شرعًا.

والنفوذ لغةً: وصول الشيء إلى غايته.

واصطلاحًا: تصرف لا يقدر صاحبه على رفعه.

والنفوذ يطلق -في كتب الفقهاء والأصوليين- على: ما يتعلق بالعقود والمعاملات دون العبادات، وهذا مما يُؤخذ على المؤلف في تعريفه للصحيح، حيث جعل تعريفه محصورًا في العقود والمعاملات دون العبادات، وقد عرَّفه غيرُ واحد من العلماء بقوله: (ترتب أثر مطلوب من فعلٍ عليه)، وهذا التعريف يجمع ما يتعلق بالمعاملات والعبادات[1].

---

(١) وقد قال ابن الفركاح في «شرحه على الورقات» (ص ١٢): «فالاعتداد بالعقد هو المراد لوصفه بالصحة، وبكونه نافذًا؛ فلو اكتفى بأحد اللفظين كان أولى من الجمع بينهما؛ فإنَّ الألفاظ المترادفة تجتنب في الرسوم -أي: التعريفات-».

فهذه المؤاخذة -على رأي ابن الفركاح- لفظية، فيها تكرار، وعلى النحو الذي وجهناه تصبح المؤاخذة منهجية أصلية، تنبني عليها ثمرة.

فالصحيح -في العبادات-: ما يحصل به الإجزاء، ويسقط به القضاء؛ فمثلًا: يترتب على صحة الصلاة أنها تجزئ عن صاحبها؛ فالأثر المترتب على فعل الصلاة هو الإجزاء عن صاحبها.

والصحيح -في المعاملات-: ما يترتب عليه من أثر مقصود في العقد، فمثلًا: يترتب على صحة البيع صحةُ المُلْكِ، وحلُّ الانتفاعِ بالعين المملوكة.

*** تعريف الباطل:**

وأما الباطل لغةً: الذّاهب؛ يقال: أبطل الشيء: إذا ذهب.

واصطلاحًا: **(ما لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به)**.

ومعنى الباطل اللُّغوي موافق لمعناه الاصطلاحي؛ وذلك أنَّ الفاعل يريد أثرًا مُعينًا، وهذا الأثر لم يحصل له بسبب حكم الشرع عليه بعدم الترتيب، فيكون هذا باطلًا -أي: ذاهبًا-؛ كأنه غير موجود.

ويُؤخذ على المؤلف في تعريفه للباطل ما أُخذ عليه في تعريفه للصحيح: من أنَّ تعريفه محصورٌ في العقود والمعاملات دون العبادات.

وحتَّى يكون التعريف شاملاً للمعاملات والعبادات فإنَّا نعرفه بقولنا: (ما لا يترتب عليه أثر مطلوب من فعلٍ عليه).

فالباطل -في العبادات-: ما لا يحصل به الإجزاء، ولا يسقط به القضاء.

والباطل -في المعاملات-: ما لا يترتب عليه أثر مقصود في العقد.

ومما ينبغي أَنْ يُذكرَ -هنا-: أنَّ نفي الصحة لم يرد في النصوص الشرعية، ولكن الذي ورد في نصوص الشرع نفي القبول؛ فيقول -تعالى-: ﴿**فَلَن يُقْبَلَ مِنْ**

أَحَدِهِم مِّلْءُ الأَرْضِ ذَهَباً﴾ [آل عمران: ٩١]، ويقول النَّبِيُّ ﷺ: «لا يَقْبَلُ اللَّهُ صلاةَ أحدِكُمْ إذا أَحْدَثَ حتَّى يَتَوَضَّأَ»[1]، ولا يلزم من عدم القبول عدم الصحة؛ لأنَّ القبول درجاتٌ، لذا فإنَّ هناك ضابطًا بيَّنه ابنُ العراقي في «طرح التثريب» في أنَّه متى يكون نفي القبول بمعنى عدم الصحة، ومتى لا يكون كذلك، فقال:

«إذا اقتَرَنَ مع عدم القبول ذِكْرُ معصية؛ فمعنى عدم القبول: نفي الثواب، وإن لم يقترن ذِكْرُ المعصية، وإنما ذكر شرط؛ فيكون المراد: عدم الصحة».

* الاعتداد والنفوذ من الشارع:

إنَّ الذي يحكم على أيِّ عمل -من العبادات، أو المعاملات- هو الشرعُ، والشرعُ قد يُعلِّقُ بعض الأمور على إرادة قبول أو رضى المكلَّف، وقد لا يُعلِّق؛ فمثلاً: لو أنَّ رجلَينِ تبايعَا واتَّفقَا وتراضيًا على بيع الخمر؟ فالبيع -هنا- باطل -مع أنَّ شروط البيع متوفرة-؛ لأن الشرع لم يأذن في مثل هذا البيع.

بخلاف عقد النكاح؛ فإنَّه لا يصح حتَّى تُستأذن المرأة؛ فعلَّق الشرعُ صحة العقد على إرادتها.

إذن؛ فالاعتداد والنفوذ من قبل الشرع.

* الفرق بين الباطل والفاسد:

لا فرق بين الباطل والفاسد عند جماهير الفقهاء، خلافًا للحنفية؛ فيقولون:

الباطل: ما لا يشرع بأصله ولا بوصفه؛ مثل: بيع الخمر، والخنزير، والمضامين

---

(١) أخرجه البخاري (١٣٥، ٦٩٥٤)، ومسلم (٢٢٥) من حديث أبي هريرة -رضي الله عنه-.

-ما في أصلاب الفحول من ماء-، والملاقيح -ما في بطون الإناث من أجنة-.

والفاسد: ما شرع بأصله دون وصفه؛ مثل: الرِّبا؛ لأنَّ الربا درهم بدرهمين، فلو نزعنا الدرهم الثاني لكان البيع حلالاً، وأصل البيع حلال.

ومثل صوم العيد؛ فلو أنَّ رجلاً نذر أَنْ يصوم يوم العيد، فإنَّه -عند الحنفية- يصوم يومًا مكانه؛ لأن النذر عملٌ ووقتٌ؛ فالنذر مشروع بأصله: وهو العمل، وممنوع بوصفه: وهو وقته يوم العيد.

نعم؛ نقول: إنَّ الجماهير لا يفرقون بين الباطل والفاسد، لكن نجد عندهم هذا التفريق، ولكنهم يضيقون مُراعاةً لخلاف الحنفية، فيما يجب فيه الاحتياط فيذكرون هذا التفريق في بابين من أبواب الفقه: الحج والنكاح؛ فمثلاً: امرأة ديّنة، صيّنة، عفيفة، محتشمة، تعظم دين اللّه، حنفية المذهب، زوَّجت نفسها بنفسها، بغير إذن وليها، عند مأذون حنفي -وبعض الحفاظ يحسن حديث: «أيما امرأة نَكَحَتْ بغير إذن وليها فنكاحها باطل»[1]-؛ فلا يجوز لشافعي أَنْ يقول لها: يا زانية؟ والجماهير

---

(١) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب النكاح: باب في الولي) (٢/ ٢٢٩) رقم (٢٠٨٣)، والترمذي في «الجامع» (أبواب النكاح: باب ما جاء لا نكاح إلَّا بولي) (٣/ ٤٠٧-٤٠٨) رقم (١١٠٢) -وقال: «هذا حديث حسن»-، وابن ماجه في «السنن» (كتاب النكاح: باب لا نكاح إلَّا بولي) (١/ ٦٠٥) رقم (١٨٧٩)، والنسائي في «الكبرى» -كما في «تحفة الأشراف» (١٢/ ٤٣)-، وأحمد في «المسند» (٦/ ٤٧، ١٦٥)، والطيالسي في «المسند» رقم (١٤٦٣)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٤/ ١٢٨)، وعبد الرزاق في «المصنف» (٦/ ١٩٥) رقم (١٠٤٧٢)، والدارمي في «السنن» (٢/ ١٣٧)، وابن الجارود في «المنتقى» رقم (٧٠٠)، والشافعي في «الأم» (٢/ ١١)، والحميدي في «المسند» (١/ ١١٢-١١٣) رقم (٢٢٨)، وإسحاق بن راهويه في =

. . . .

= «المسند» رقم (٦٩٨، ٦٩٩)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣/ ٧)، وابن حبان في «الصحيح» (٩/ ٣٨٤) رقم (٤٠٧٤ - «الإحسان»)، والدارقطني في «السنن» (٣/ ٢٢١، ٢٢٥-٢٢٦)، والحاكم في «المستدرك» (٢/ ١٦٨)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٧/ ١٠٥، ١١٣، ١٢٤-١٢٥، ١٢٥، ١٣٨)، وابن عدي في «الكامل» (٣/ ١١١٥-١١١٦)، والبغوي في «شرح السنة» (٩/ ٣٩) رقم (٢٢٦٢)، والخطيب في «الكفاية» (ص ٣٨٠)، والسهمي في «تاريخ جرجان» (١/ ٨)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦/ ١٨٨) من طرق كثيرة عن ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة مرفوعًا.

قال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين».

قلتُ: بل هو حسن؛ فسليمان بن موسى لم يخرج له البخاري، وأخرج له مسلم في «المقدمة»، وقال ابن حجر في «التقريب»: «صدوق، فقيه، في حديثه بعض لين، وخلط قبل موته بقليل».

وقد أعلَّه أحمد بن صالح بقوله: «أخبرني مَن رأى هذا الحديث في كتاب ذاك الخبيث محمد بن سعيد -أي: المصلوب- عن الزهري، وأنا أظن أنَّه ألقاه إلى سليمان بن موسى وألقاه سليمان إلى ابن جريج»، كذا أسنده عنه أبو أحمد الحاكم في «الأسامي والكنى» (١/ ٢٩٠).

قلتُ: ولا يستلزم من وجوده في كتاب ذاك الخبيث أنَّه تفرَّد به، والمشهور أنَّ مَن ضعَّف هذا الحديث يستدل بما ذكره أحمد في «مسنده» (٦/ ٢٧) عقبه؛ فقال: «قال ابن جريج: فلقيتُ الزهري، فسألته عن هذا الحديث؛ فلم يعرفه».

وتعقبه الترمذي بقوله: «وذُكر عن يحيى بن معين أنَّه قال: لم يُذكر هذا الحرف عن ابن جريج إلَّا إسماعيل بن إبراهيم، قال يحيى بن معين: وسماع إسماعيل بن إبراهيم عن ابن جريج ليس بذلك، إنَّما صحَّح كتبه على كتب عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد ما سمع من ابن جريج، وضعف يحيى رواية إسماعيل بن إبراهيم عن ابن جريج». =

. . . .

= قال الترمذي: «والعمل في هذا الباب على حديث النَّبِيِّ ﷺ: «لا نكاح إلَّا بولي» عند أهل العلم من أصحاب النَّبِيِّ ﷺ، منهم عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد اللَّه بن عباس، وأبو هريرة وغيرهم».

وقال الحاكم بعد أنَّ صَحَّح الحديث: «فقد صحَّ وثبت بروايات الأئمة الأثبات سماع الرواة بعضهم من بعض؛ فلا تعلل هذه الروايات بحديث ابن عليَّة وسؤاله ابن جريج عنه، وقوله: إني سألت الزهري عنه فلم يعرفه؛ فقد ينسى الثقة الحافظ الحديث بعد أَنْ حدَّث به، وقد فعله غير واحد من حفَّاظ الحديث».

وذكره الحافظ في «التلخيص» (٣/ ١٥٧)، وقال: «وليس أحد يقول فيه هذه الزيادة غير ابن عليَّة، وأعلَّ ابن حبان وابن عدي وابن عبد البر والحاكم وغيرهم الحكاية عن ابن جريج، وأجابوا عنها على تقدير الصحة بأنَّه لا يلزم من نسيان الزهري له أَنْ يكون سليمان بن موسى وَهِمَ فيه».

وانظر: «السنن الكبرى» للبيهقي (٧/ ١٠٧)، و«الكامل في الضعفاء» لابن عدي (٣/ ١١١٥-١١١٦).

ولم ينفرد سليمان بن موسى به؛ فقد تابعه جعفر بن ربيعة عند: أحمد في «المسند» (٦/ ٦٦)، وأبي داود في «السنن» رقم (٢٠٨٤)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣/ ٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٧/ ١٠٦)، وعبيد اللَّه بن أبي جعفر عند: الطحاوي (٣/ ٧)، وحجاج بن أرطاة عند: ابن ماجه في «السنن» رقم (١٨٨٦)، وأحمد في «المسند» (١/ ٢٥٠) و(٦/ ٢٦٠)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٤/ ١٣٠)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣/ ٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٧/ ١٠٦، ١٠٦-١٠٧).

وأخرجه الترمذي في «العلل الكبير» (١/ ٤٣٠) من طريق زمعة بن صالح، والدارقطني في «السنن» (٣/ ٢٢٧) من طريق محمد بن يزيد بن سنان عن أبيه، كلاهما عن الزهري به، وزمعة بن =

يقولون: هذا نكاح فاسد، ولا يقولون: باطل مُراعاةً لخلاف الحنفية.

إذن؛ الحنفية يفرِّقون بينهما مطلقًا، والجماهير لا يفرقون، إلَّا عند المضايق مراعاةً للخلاف؛ فالشيء المتفق عليه يقولون عنه: باطل، أما المختلف فيه فيقولون: فاسد.



= صالح ومحمد بن يزيد بن سنان وأبوه فيهم ضعف؛ **فبمجموع هذه الطرق يتقوَّى الحديث ويصحّ.**

وصححه ابن حبان وابن الجارود وأبو عوانة وغيرهم، وأعله الطحاوي بالحكاية الباطلة عن ابن جريج، وللحديث شواهد جمعها الشيخ مفلح بن سليمان الرشيدي في كتابه المطبوع «التحقيق الجلي لحديث لا نكاح إلَّا بوليّ»، وانظر: «نصب الراية» (٣/ ١٨٥).

تعريف ببعض مصطلحات علم الأصول

قال الماتن -رحمه اللَّه-: (والفقه أخص من العلم.

والعلم: معرفة المعلوم على ما هو به في الواقع.

و الجهل: تصور الشيء على خلاف ما هو به في الواقع.

والعلم الضروري: ما لا يقع عن نظر واستدلال؛ كالعلم الواقع بإحدى الحواس الخمس الظاهرة، وهي: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، أو بالتواتر.

وأما العلم المكتسب: فهو الموقوف على النظر والاستدلال.

والنظر: هو الفكر في حال المنظور إليه.

والاستدلال: طلب الدليل.

والدليل: هو المرشد إلى المطلوب.

والظن: تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر.

و الشك: تجويز أمرين لا مزيَّة لأحدهما على الآخر.

وأصول الفقه: طرقه -على سبيل الإجمال-، وكيفية الاستدلال بها.

ومعنى قولنا: (كيفية الاستدلال بها): ترتيب الأدلة في الترتيب

والتقديم والتأخير، وما يتبع ذلك من أحكام المجتهدين).

قبل أَنْ يبدأ المصنفُ بالمباحث الكليَّة الأصولية ذَكَرَ تعاريفَ ومُقدِّماتٍ مأخوذةً من عِلْمِ المنطق، وعِلْمِ اللُّغة، وهذه التعاريف يستفاد منها لذاتها وذلك بمعرفة مَاهِيَّتِهَا، ولتعلقها بمباحثَ في علمِ الأصول، ولذا فهي كثيرة الدوران على ألسنة الأصوليين، وفي كتب الجدل والمناظرة.

قال: (**الفقه أخص من العلم، والعلم: معرفة المعلوم على ما هو به في الواقع**).

قوله: (**الفقه أخص من العلم**)؛ أي: أَنَّ العِلْمَ جنسٌ يندرج تحته فنونٌ كثيرة، والفقه نوع من هذه الفنون؛ لأنَّ العِلمَ قد يكون فِقهًا، وقد يكون نَحْوًا، وقد يكون تفسيرًا -وما شابه-؛ فكُلُّ فِقهٍ عِلمٌ، وليس كلُّ عِلْمٍ فقهًا.

قوله: (**والعلم: معرفة المعلوم على ما هو به في الواقع**)؛ أي: إدراك هذا المعلوم -سواءٌ أكان موجودًا، أو معدومًا- على ما هو عليه في الواقع؛ كأَنْ ندرك أَنَّ الإنسان عاقلٌ يفكِّرُ، وأَنَّ الطير يبيض، وأمَّا معرفة الشيء على غير ما هو عليه فيُسمَّى تخيُّلًا.

وهنا مؤاخذة على تعريف الماتن، وهي: أَنَّه عرَّف الشيءَ بنفسِهِ؛ فعرَّف العِلمَ بالمعلومِ، وهذا ما يُسمَّى عند علماء الأصول بالدَّور والتسلسل، وهذا عيب في التعريف.

وهناك تعريفات أخرى للعلم:

فقيل: هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع.

وقيل: هو صِفةٌ راسخة تُدرك بها الكليات والجزئيات.

وقيل: هو حصول صورة الشيء في العقل.

وعلى جميعِ الحالات؛ فكُلُّ هذه التعريفات تفرق بين العلم والتخيل من جهة إدراك الشيء على ما هو عليه تصورًا في الذهن وواقعًا في الحسِّ، وبمقدار التطابق بينهما يكون العلم دقيقًا.

لمَّا عرَّف الماتنُ العِلمَ احتاج إلى التعريف بضدِهِ، على حَدِّ قول الشاعر:

الضِّدُّ يُظْهِرُ حسنَهُ الضِّدُّ وبِضِدِّهَا تَتَمَيَّزُ الأَشْيَاءُ

قوله: **(والجهل: هو تصور الشيء على خلاف ما هو به في الواقع)**؛ الجهل -في حقيقة أمره- نزق واندفاع وسفه وطيش، وهو قسمان:

الأول: جهل بسيط(١): وهو عدم الإدراك بالكليّة؛ كأَنْ يُسألَ المرءُ عن الشيء؛ فيقول: لا أعلم.

والآخر: جهل مركب: وهو العِلمُ بالشيءِ على خلاف ما هو عليه، وهذا هو الذي عرَّفه الماتنُ، وعرَّفه بعضُهم بأنَّه نسبة(٢) غير واقعة مجزوم بها، وليس عليها

---

(١) تستخدم لفظة (بسيط) على ألسنة الناس للتقليل، ويريدون -أحيانًا- السهولة واللين، والبساطة في اللغة على خلاف ذلك؛ لأنَّ البسيط في اللغة هو الواسع، ومن أجل ذلك سميت الأرض البسيطة؛ لسعتها، وانظر عنها كلامًا ماتعًا في «تقويم اللسانين» (٣٢-٣٤) للعلامة محمد تقي الدين الهلالي -رحمه الله-.

(٢) النسبة: هي الحكم على شيء بشيء.

دليل، ولعل هذا أصوب؛ فإنَّ الأُميّة لا إدراك فيها، ويتحقق الحدّ المذكور عليها، وهي ليست جهلاً مُركبًا، فالجهل المركب هو أصل العلل؛ لأنَّ الذهن مشغول بإدراك فاسد مجزوم به، ومدخل العلم إليه يتطلب إزالة الإدراك المخالف للواقع، وهذا (جهد محوٍ)، ثم يتطلب إثبات الإدراك الصحيح، وهذا (جهد إثبات)، أمَّا الأُميّة؛ فهي ذهن خالٍ من الإدراكات، فلا يتطلب جهد محوٍ، وعليه فالطريق إليه جدّ قصير(١).

ورحم اللَّهُ الخليلَ بن أحمد الفراهيديَّ حيث قال:

«الناس أربعة:

- رجلٌ يدري، ويدري أنَّه يدري؛ فذلك عالمٌ فاتَّبعوه!
- ورجلٌ يدري، ولا يدري أنَّه يدري؛ فذلك غافلٌ فنبِّهوه!
- ورجلٌ لا يدري، ويدري أنَّه لا يدري؛ فذلك جاهلٌ فعلِّموه!
- ورجلٌ لا يدري، ولا يدري أنَّه لا يدري؛ فذلك مائقٌ فَاحْذَرُوه!!»(٢).

---

(١) انظر: «تتمة أضواء البيان» (٨/ ١٩١)، و«الأصول من علم الأصول» لابن عُثيمين (ص ١٣)، و«ذم الجهل» (١٨-١٩).

(٢) أخرجها الفسوي في «المعرفة والتاريخ» (٢/ ٣٨)، وابن أبي الدنيا في «العقل وفضله» رقم (٧٩)، والمعافى النهرواني في «الجليس الصالح» (٣/ ١٥٠)، وعبد الواحد بن علي اللغوي في «مراتب النحويين» (ص ٢١)، والمبارك بن عبد الجبار في «الطيوريات» (١٥/ ق ٢٥٥ - انتخاب السلفي)، والبيهقي في «المدخل» رقم (٨٢٨، ٨٢٩)، والدينوري في «المجالسة» (٢٣٢ - بتحقيقي)، والخطيب في «تالي التلخيص» (١/ ١٧٥ - بتحقيقي)، وابن اللمش في «تاريخ =

ورحم اللَّه مَن قال:

وفي الجهلِ قبل الموتِ موتٌ لأهلِهِ فأجسامُهُم قبل القبور قبورُ
وإنِ امرأً لم يحيَ بالعلمِ مَيِّتٌ فليس له حتَّى النشور نشورُ

ثم قال: (**والعلم الضروري: ما لا يقع عن نظر واستدلال؛ كالعلم الواقع بإحدى الحواس الخمس الظاهرة، وهي: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، أو بالتواتر.**

وأما العلم المكتسب: فهو الموقوف على النظر والاستدلال).

علماء الأصول يقسمون العلم إلى قسمين:

الأول: علم قديم: وهو ما يختص باللَّه -عزَّ وجلَّ-.

والآخر: علم حادث: وهو ما يختصُّ بالخَلْق، وهو نوعان:

الأول: علم ضروري: وقد عرَّفه الماتنُ بقوله: (**ما لا يقع عن نظر واستدلال**)؛ أي: لا يحتاج إلى ذكاءٍ، ومعرفةِ قواعد العلماء، ومثَّل الماتنُ له بقوله: (**كالعلم الواقع بإحدى الحواس الخمسة الظاهرة**)؛ كأَنْ يَرَى رجلًا طويلًا؛ فيصفه بالطول، أو أَنْ يتذوق شيئًا؛ فيحكم عليه بالحلاوة، أو المرارة، أو الحموضة.

وقيدها بـ(**الظاهرة**) احترازًا من الحواس الباطنة، من مثل: حديث النفس،

= دنيسر» (ص ٢٩-٣٠)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم» رقم (١٥٣٨)، والسلفي في «المجالس الخمسة السلماسية) رقم (١٩ - بتحقيقي) من طرق عنه، وهي ثابتة النسبة له.

والإلهام، والمنام.

قوله: (**أو بالتواتر**) سواء كان ذلك في الماديات، أو في التصورات، أو في التصديقات؛ فكُلُّ هذا لا يحتاج إلى إِعْمَالِ نظرٍ وفِكْرٍ وتأمُّلٍ، والناس لا يتفاوتون في هذا العلم، فالذكيُّ والغبيُّ فيه سيّان.

والآخر: علم مكتسب: وقد عرَّفه الماتنُ بقوله: (**هو الموقوف على النظر والاستدلال**)؛ أي: يحتاج إلى قَدْحِ الذهنِ، والتعلم، وهذا هو المَعْنِيُّ من قوله ﷺ: «إنَّما العِلْمُ بالتَّعَلُّمِ»[1]، وهذا العلم يتفاوت فيه الناس على حدِّ قوله -تعالى-: ﴿**فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا**﴾ [الرعد: ١٧]؛ كُلٌّ له قَدْرٌ؛ كالوادي يسيل فيه العِلمُ على حسب قَدْرِهِ.

قوله: (**والنظر: هو الفكر في حال المنظور فيه، والاستدلال: طلب الدليل**).

النظر -في اللغة-: تأمل الشيء بالعين، والنظر على ضربين:

الأول: بالعين، وحدُّهُ: إدراك المنظور بالبصر.

الآخر: بالقلب، وحدُّهُ: التفكير في حال المنظور فيه.

وحدُّ (**المنظور فيه**): هو الأمارات والأدلة الموصلة إلى المطلوب.

---

(١) أخرجه الطبراني في «الكبير» (١٩/ ٣٩٥) رقم (٩٢٩) عن معاوية مرفوعًا، وله شاهد من حديث أبي هريرة: أخرجه الخطيب في «تاريخه» (٩/ ١٢٧)، وابن الجوزي في «الواهيات» (١/ ٧٦)، وحسنه شيخنا الألباني -رحمه الله- في «الصحيحة» (رقم ٣٤٢)، وللسيوطي جزء مفرد مطبوع في تحسينه.

والنظر أعمُّ من الاستدلال؛ حيث إِنَّهُ يكون في التفكر في حال المنظور فيه من جهة ما، فإِنْ كان يحكم عليه بأمر ما؛ فهذا هو الاستدلال.

وأمَّا التفكر في حال المنظور فيه من جهة أخرى، كالتفكر في ماهية الشيء؛ فهذا لا يسمى دليلًا.

وعلى هذا؛ فالنظر أعمُّ من الاستدلال، والاستدلال جزء من النظر.

قوله: (والدليل: هو المرشد إلى المطلوب).

سواء كان على وجه الظنِّ، أو على وجه اليقين، وهذا الذي اختاره الفقهاء(١).

ولذا؛ فإنَّ من أدلة علماء الأصول: الظاهر، والمؤول، والقياس وهذا يفيد الظن.

أمَّا علماء الكلام؛ فيفرِّقون بين الذي يؤخذ باليقين والقطع، فيقولون عنه: دليل(٢)، وبين الذي يفيد الظنَّ، فيقولون عنه: أمارة.

---

(١) انظره بتفصيل وتأصيل وتدليل في: «تنبيه الرجل العاقل» (٢/ ٥٩١ وما بعد) لشيخ الإسلام ابن تيمية، و«البرهان» (١/ ٧٨) للجويني.

(٢) شاع عند متأخّري الأصوليين -بناءً على الفلسفة اللغوية- ما سمّوه (الاحتمالات العشرة التي تخلّ بالفهم)، وسرى إليهم تدقيق -على زعمهم- لا يعرفه أهل اللغة، ولم يرضه المُحققون من العلماء، وزعموا أنَّ الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلَّا عند تيقّن أمور عشرة! هي:

عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ، وإعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز، والنقل، والتخصيص بالأشخاص، والأزمنة، وعدم الإضمار، والتأخير، والتقديم، والنسخ، وعدم المعارض العقلي!

وهذه نزعة سَرَتْ من الفلسفة إلى الأصول، قال صاحب «نظرة عابرة في مزاعم مَن ينكر =

وتعريف الفقهاء هو ما يلائم كلام الشرع، وهو بعيد عن حدِّ المناطقة والفلاسفة، ولذا نقول: إنَّ علماء الأصول يأخذون من المناطقة ألفاظًا من باب تقريب الأمر الصعب، ومن باب أَنْ يتصوره طلبة العلم، فيُنقِّحون ويهذِّبون أقوالهم، ويبتعدون عن أصولهم الرديئة(١).

قوله: (**والظن: تجويز أمرين، أحدهما أظهر من الآخر، والشك: تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر**).

وهنا مؤاخذة على كلام الماتن، وهي: أنَّه قال عن الظن: إنَّه (**تجويز أمرين**)، وليس الظن هو التجويز، وإنما هو الراجح من المُجوَّزَينِ، والمرجوح يُسمَّى وَهْمًا، وعندما يتساوى احتمال أمرين يكون شكًّا؛ فمثلًا:

نقول لشخص: ما اسم فلان؟ محمد أم أحمد؟ فإنْ قال: يحتمل (٥٠٪) أحمد

= نزول عيسى عليه السلام» (ص ٦٨-٦٩):

«والتقعّر بالاحتمالات العشر لا يمت إلى أيّ إمام من أئمة الدين بأي صلة، وإنَّما هي صنيع يد بعض المبتدعة، وتابعة بعض المتفلسفين من أهل الأصول». وانظر بسط ذلك في: «المحصول» (١/ ١/ ٥٤٧، ٥٧٥) -مع تعليق محققه-، و«البحر المحيط» (٦/ ٢١٨)، و«نفائس الأصول» (٣/ ١٠٧١)، و«الإبهاج» (١/ ٣٢٢-٣٢٣)، وطبع للدكتور شكري حسين البوسنوي «تعارض ما يخل بالفهم وأثره في الأحكام الفقهية».

(١) أمَّا مجُاراتهم في مباحثهم فهي التي ولّدت أبحاثًا نظرية لا طائل ولا ثمرة علمية تنبني عليها أحيانًا، وأُمثِّلُ لك بأَنَّ من مباحث الفلسفة الأرسطية: إذا كان أمام الإنسان طريقان، أحدهما قطعي، والآخر ظني في تحصيل علمٍ ما؛ فهل يجوز له أَنْ يسلك الظنّيّ مع تمكنه من القطعي؟ ثم سَرَتْ هذه المسألة إلى كتب الأصول في مبحث (اجتهاد النَّبِيِّ ﷺ)، وسيأتي بيان ذلك -إنْ شاء اللَّهُ تعالى- لاحقًا.

و(٥٠٪) محمد؛ فهذا شكٌّ، وإنْ قال: (٣٠٪) أحمد و(٧٠٪) محمد؛ فقوله: (٧٠٪ محمد) ظنٌّ راجح، وقوله: (٣٠٪ أحمد) وَهْمٌ مرجوح.

قوله في تعريفه لـ(أصول الفقه): (**طرقه على سبيل الإجمال**)؛ (طرقه): الهاء عائدة على الفقه؛ أي: طرق الفقه.

قوله: (**وكيفية الاستدلال بها**)؛ هذا يقودنا إلى معرفة صفات مَن يستدل بها؛ وهو المفتي والمجتهد.

فعلم الأصول يتكون من ثلاثة أركان:

الأول: معرفة الأدلة الجُملية: وهي القواعد الكليّة؛ كمعرفة الكتاب؛ أي: القرآن وعلومه: من عام وخاص، ومطلق ومقيد، وغيرها من هذه القواعد؛ فالأصولي يضع هذه القواعد بين يدي الفقيه ليستنبط منها الأحكام الجزئية.

الثاني: كيفية الاستدلال بها؛ أي: متى نُقدِّم الحاظر على المبيح، والخاص على العام... وهكذا.

الثالث: معرفة حال المفتي والمستفتي.

وأفاد إمام الحرمين في كتابه «البرهان» (١/ ٧٨) أنَّ أصول الفقه هي نفس الأدلة الكلية، وترتيب هذه الأدلة، وليس هو معرفة هذه الأدلة الكلية، وقال بهذا كذلك الخطيب الرازي في «المحصول»، وابن قدامة في «الروضة»، وقال البيضاوي في «المنهاج» (١/ ٢٢ - «الإبهاج»): «إن أصول الفقه: هو معرفة الأدلة الكلية»، وقال بهذا كذلك ابن الحاجب في «مختصره»، وهذا تدقيق زائد[(١)].

---

(١) انظر: «جمع الجوامع» (١/ ٤٠ وما بعدها).

قوله: **(ومعنى قولنا: كيفية الاستدلال بها... إلخ)**؛ أي: إذا جاءت نصوص شرعية، فإنَّ الأقيسة وقدح الذهن وإعمال الفكر لا وزن له؛ فالنص مُقدَّم على الاستنباط، والكتاب والسنة الصحيحة الظاهرة الجلية تقدَّم على قول الصحابي إذا خالف.

إذن؛ شأن الأصولي أَنْ يعرف الأدلة النقلية الكلية السمعية، وكيفية الاستدلال بها، وطريقة ترتيبها، واللَّه الموفق لهداه، ولا ربَّ سواه.



أقسام الكلام

قال الماتن -رحمه اللَّه-: (فأما أقسام الكلام: فأقل ما يتركب منه الكلام: اسمان، أو اسم وفعل، أو اسم وحرف، أو حرف وفعل.

والكلام ينقسم إلى: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار.

وينقسم -أيضًا- إلى: تَمَنٍّ، وعَرْضٍ، وقَسَمٍ.

ومن وجه آخر؛ ينقسم إلى: حقيقة ومجاز.

والحقيقة: ما بقي في الاستعمال على موضوعه، وقيل: ما استعمل في ما اصطلح عليه في المخاطبة.

والمجاز: ما تجوز عن موضوعه.

والحقيقة: إما لُغوية، أو شرعية، أو عرفية.

والمجاز: إما أَنْ يكون بزيادة، أو نقصان، أو نقل، أو استعارة.

فالمجاز بالزيادة؛ مثل: قوله -تعالى-: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، والمجاز بالنقصان؛ مثل: قوله -تعالى-: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، والمجاز بالنقل: كالغائط يخرج من الإنسان، والمجاز بالاستعارة: كقوله -تعالى-: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧]).

الكلام -اصطلاحًا-: اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليها، وينقسم

الكلام إلى أنواع -من حيثيات مختلفة-:

أولًا: من حيث ما يتركب منه الكلام، وهو أنواع: فأقل ما يتركب منه اسمان، مثل: (العِلمُ مفيدٌ)، وقد يتكون الكلام من كلمة واحدة، ولكن يكون لها متعلق مضمر: وهو أَنْ يكون فعل وضمير مستتر، وقد يتركب من اسم و فعل، مثل: (أَكَلَ فلانٌ).

قوله: **(واسم وحرف، أو حرف وفعـــل)**، هذا مما أُخِذ عليه؛ لأنَّ (الفعل والحرف، أو الاسم والحرف) ليس من أقسام الكلام -كما استقر عليه أهل البلاغة-.

قال ابن الفركاح في «شرح الورقات» (ص ١١٧):

«أمَّا التركيب من (فعل وحرف) فالأكثرون على إنكاره، وقد مثَّل التركيب من (فعل وحرف) بعضُ من ادَّعَاهُ بقول القائل: (لم يقم)، و(ما قام)، وفي هذا التمثيل نظرٌ؛ فإنَّ الجملة ليست مركبة من (الفعل والحرف)، وإنما هي من (الفعل والضمير فيه)؛ فإنَّ التقدير: (لم يقم هو) و(ما قام هو)، والتركيب من (حرف واسم) في النداء في قولك: (يا زيد)».

ثانيًا: من حيث حال المتكلم: فالمتكلم إذا تكلَّم فلا بد أَنْ يكون كلامه:

إمَّا أَنْ يقبل الصدق والكذب، وهذا يسمى خبرًا.

وإمَّا أَنْ يكون لا يقبل الصدق والكذب، وهذا يُسمَّى إنشاءً، مثل: الأمر والنهي.

ثالثًا: من حيث الكلام -نفسه- المُتكلَّم به، مثل: التمني: وهو طلب ما لا طمع فيه، أو ما فيه عُسر؛ كقول الشاعر:

أَلَا ليـت الشـباب يعـود يومًـا ....

والعَرْض: طلب برفق، وأمَّا التحضيض: ما كان فيه طلب بحثٍّ، والقَسَم: هو الحلف، مثل: تاللَّه لأفعلنَّ كذا.

رابعًا: من حيث إنَّه حقيقة أو مجاز:

المجاز: هو عبارة عن نقل الكلام من معناه الأصلي إلى معنىً آخر لمناسبة بين هذين المعنيين.

وأمَّا الحقيقة: فهي بقاء اللفظ على معناه الأول.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه اللَّه- في تعريف (الحقيقة):

«قد يعنى بها المعنى المدلول عليه باللفظ، وقد يعنى به اللفظ الدال على المعنى، وقد يعنى به نفس الأدلة، والمشهور أنَّها اللفظ المستعمل فيما وُضع له»[١].

وأمَّا التأويل: فهو نقل اللفظ من معناه إلى معنىً آخر فاسد.

إنَّ الشرع نقل معانٍ حقيقيةً إلى معانٍ أُخرى شرعيةٍ، حتَّى أصبحت حقيقةً لا مجازًا؛ إذْ إِنَّ الشرعَ هو الذي ينقل من حقيقة لُغوية إلى حقيقة شرعية.

أما ترك اللفظ لتوهمنا أنَّه يحمل في ظاهره ضلالًا، أو كفرًا، أو كذبًا[٢]؛ فهذا من أبطل الباطل، فلا نعرف في ظاهر نصٍّ من آية، أو حديث نبويٍّ كفرًا، أو ضلالًا، أو كذبًا، والعقل السليم لا يفهم من ظواهر النصوص ذلك.

---

(١) «تنبيه الرجل العاقل» (١/ ٤٨٧).

(٢) هذا قول -أو لازم قول- مَنْ حرَّف الصفات أو عطَّلها، أو فوَّض معانيها!

والأصل في كلام العربية أنَّه على الحقيقة، وإذا نقلناه فننقله إلى حقيقة شرعية، أو حقيقة عرفية، ويبقى في دائرة الحقيقة، ولا يسمى مجازًا(١).

قال شيخ الإسلام: «الأصل في الكلام هو إرادة الحقيقة، وهذا مما اتفق عليه الناس من جميع أصحاب اللغات؛ فإنَّ مقصود اللغات لا يتم إلَّا بذلك، وهو مستوفًى في مواضعه»(٢).

ومن الأدلة على ذلك:

أولاً: إنَّ مقصود الكلام هو الإفهام، والإفهام إنّما يتم إذا علم أنَّ ذلك اللفظ موضوع لذلك المعنى.

ثانيًا: إنَّ المعنى الثابت بطريق الحقيقة أسبق إلى الفهم من غيره، كما يشهد به الواقع، وسلوك الطريق التي هي أقرب إلى المقصود أظهر من حال الحكم.

ثالثًا: إنَّ عدم إرادة الحقيقة يُفضي إلى ترك المعنى المعهود المصطلح عليه.

والحقيقة نوعان:

الأولى: الحقيقة الإفرادية: وهي حقيقة اللفظ بمفرده؛ مثل أن نقول: عينٌ، بَحْرٌ.

الأُخرى: الحقيقة التركيبية: وهي المفهومة من الكلام.

---

(١) لذا كان ابن القيم يُسمِّي المجاز (طاغوتًا)، لِمَا ترتب على ذلك من البعد عمَّا كان عليه السلف الصالح، ولا سيما في (صفات اللَّه تعالى).

(٢) «تنبيه الرجل العاقل» (٢/ ٤٨٧).

فـالعرب لا تنظـر حـين التركيـب إلى المفـردات! وإنـما تنظـر إلى دلالـة الألفـاظ؛ فالألفـاظ حـال التركيـب لا تـدل عـلى معنى اللفـظ المجرد، بـل يختلـف معنـى اللفـظ في التركيب من معنًى إلى معنًى آخر، بحسب ما يضاف إليه؛ فمثلًا: الآية: ﴿يَدُ اللَّـهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] قالت المعتزلة فيها: إذا قلنا بظاهر الآية بأنَّ اللَّـهَ له يدٌ، فنحن شبهناه بالبشر؛ فهذا اللفظ فيه كفر! فلا ينبغي أَنْ يكون حقيقةً؛ فهو مجاز، والواجب تأويله!

فالمعتزلة -وأفراخهم- شبَّهُوا! ثم حرَّفُوا!! ثم عطَّلُوا!!!

والأمـر لـيس كـذلك؛ فالصـفات لمَّـا تنسـب إلى ذوات مُتعـدِّدة فـإنَّ الصـفات تختلـف بـاختلاف الـذوات؛ فمثلًا: (رأس) تختلـف بـاختلاف الـذات المضـافة إليهـا، فنقـول: (رأس إبرة)، و(رأس جبـل)، و(رأس إنسـان)، و(رأس كلـب) . . . إلـخ، فهـذا -كلُّه- في حق المخلوق، ففـي حق الخـالق أولى، فعنـدما ننسـب الصـفة إلى الخـالق تختلف عن المخلوق؛ فـ(يد اللَّـه) ثابتة، ولكـن ليسـت كـ(يد المخلـوق)، ولا نعـرف كيفيتها! ولا نعطلها! ولا نحرفها! ولا نمثلها!

فظاهر كلام اللَّـه على حقيقته، ولـو أنَّ كلَّ صفة أثبتها اللَّـه لنفسه في الكتاب والسـنة نقـول: إنَّهـا ليسـت مـرادة لأنَّ الـبشر يتصـفون بهـا، سنصـل إلى قـول القرامطـة والزنادقة: بأنَّ اللَّه ليس بحقٍّ؛ فالإنسانُ يتصف بالوجود والحياة والعلم...إلخ.

إنَّ آيـات القـرآن ليسـت مجـازًا، وإنـما هـي حقيقـة، مـع التفريـق بـين دلالـة اللفـظ والدلالة التركيبية، والعرب تنظر في التركيب إلى دلالة الألفاظ، لا إلى دلالة معانيها.

والمجـاز لم يُعـرف في العصـور الأولى[١]، ولم يـذكر في كتـب علـماء تلـك

(١) انظر: «بطلان المجاز وأثره في إفساد التصور وتعطيل نصوص الكتاب والسنة» =

الفترة، وإنما عُرِف المجاز في القرن الرابع الهجري، لمَّا ظهرت الفرق الضالة وعلى رأسها المعتزلة؛ لأنه انقدح في بَالهم: أنَّ ظواهر القرآن كفرٌ، لا سيما آيات الصفات فسمَّوها مجازًا، وحرَّفوها وعطَّلوها، فَهُمْ أوَّلُ من قال به.

قال ابن تيمية -رحمه اللَّه- في «مجموع الفتاوى» (٧/ ٨٨- ٨٩):

«الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ، وبكُلِّ حال؛ فهذا التقسيم هو اصطلاحٌ حادثٌ بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلَّم به أحدٌ من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم؛ كمالك، والثوري، والأوزاعي، وأبي حنيفة، والشافعي، بل ولا تكلَّم به أئمة اللغة والنحو؛ كالخليل، وسيبويه، وأبي عمرو بن العلاء، ونحوهم.

وأوَّل مَن عُرِفَ أنَّه تكلَّم بلفظ (المجاز) أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه[1]، ولكن لم يَعْنِ بـ(المجاز) ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عَنَى بـ(مجاز الآية): ما يعبر به عن الآية، ولهذا قال مَن قال مِن الأصوليين؛ كأبي الحسين البصري وأمثاله: إنها تعرف الحقيقة من المجاز بطرق؛ منها: نص أهل اللغة على ذلك، بأَنْ يقولوا: هذا حقيقة، وهذا مجاز، فقد تكلَّم بلا علم، فإنَّه ظن أنَّ أهل اللغة قالوا هذا، ولم يقل ذلك أحد من أهل اللغة، ولا من سلف الأمة وعلمائها، وإنَّما هذا اصطلاح حادث، والغالب أنَّه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين؛ فإنَّه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه، والأصول، والتفسير، والحديث، ونحوهم من السلف.

= للأخ مصطفى الصياصنة، و«المجاز وأثره في الفقه الإسلامي» لعبد الفتاح الدخميسي.

(١) الذي نشره فؤاد سزكين، وهو «مجاز القرآن»، وانظر: «مفهوم المجاز ومجاز القرآن لأبي عبيدة» للدكتور محمد فتيّح، نشر دار الفكر العربي، سنة ١٤١٠هـ.

وهـذا الشـافعي -هـو أول مـن جـرَّد الكـلام في أصـول الفقـه- لم يقسِّـم هـذا التقسـيم، ولا تكلَّـم بلفـظ (الحقيقـة والمجـاز)، وكـذلك محمـد بـن الحسـن لـه في المسائل المبنيـة عـلى العربيـة كـلام معروف في «الجـامع الكبـير» وغـيره، ولم يـتكلَّم بلفظ (الحقيقة والمجاز)، وكذلك سائر الأئمة لم يوجد لفظ (المجاز) في كلام أحد منهم، إلَّا في كلام أحمد بن حنبل؛ فإنَّه قال في كتاب «الرد على الجهمية» في قوله -تعالى-: ﴿إنا﴾، و﴿نحن﴾، ونحو ذلك في القرآن: «هذا من مجاز اللغة؛ يقول الرجل: إنا سنعطيك، إنا سنفعل»، فذكر أنَّ هذا مجاز اللغة، وبهذا احتج على مذهبه من أصحابه مَن قال: إنَّ في القرآن مجازًا؛ كالقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وأبي الخطاب -وغيرهم-.

وآخرون من أصحابه منعُوا أَنْ يكون في القرآن مجازٌ؛ كأبي الحسن الخرزي، وأبي عبد اللَّه بن حامد، وأبي الفضل التميمي بن أبي الحسن التميمي.

وكـذلك منـع أَنْ يكـون في القـرآن مجـازٌ: محمـد بـن خـويز منـداد،وغيره مـن المالكية، ومنع منه داود بن علي، وابنه أبو بكر، ومنذر بن سعيد البلّوطي، وصنَّف فيه مُصنفًا.

وحكى بعضُ الناس عن أحمد في ذلك روايتين، وأما سائر الأئمة؛ فلم يقل أحـدٌ مـنهم، ولا مـن قـدماء أصـحاب أحمـد: إنَّ في القـرآن مجـازًا، لا مالـك، ولا الشافعي، ولا أبو حنيفة؛ فإنَّ تقسيم الألفاظ إلى (حقيقة ومجاز) إنما اشتهر في المئة الرابعة، وظهرت أوائله في المئة الثالثة، وما علمته موجودًا في المئة الثانية، اللَّهُمَّ إلَّا أَنْ يكون في أواخرها.

والـذين أنكـروا أَنْ يكـون أحمـد -وغـيره- نطقـوا بهـذا التقسـيم قـالوا: إنَّ معنـى

قول أحمد: «من مجاز اللغة»؛ أي: مما يجوز في اللغة أَنْ يقول الواحدُ العظيمُ -الذي له أعوان-: (نحن فعلنا كذا)، و(نفعل كذا)، ونحو ذلك، قالوا: ولم يُرِدْ أحمدُ بذلك أَنَّ اللفظ استعمل في غير ما وضع له».

قوله: **(والمجاز: ما تجوز عن موضوعه)**؛ أي: عمَّا وُضِعَ له؛ فإنَّهُ يريد أَنْ يقول: المجاز ما تجاوز المتكلم به عن الموضوع الذي وضع له.

قوله: **(الحقيقة ثلاثة أقسام: إمَّا لغوية، وإمَّا شرعية، وإمَّا عرفية)**.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه اللَّه-:

«الأوضاع ثلاثة: وضعٌ لُغوي، وشرعيٌّ، وعُرفيٌّ؛ فلذلك صارت الحقائق ثلاثة أنواع، وقد يكون اللفظ حقيقةً بالنسبة إلى وضع، مجازًا بالنسبة إلى وضعٍ آخر، وتختلف الأوضاعُ -أيضًا- باختلاف الأعصار والأمصار؛ فكم من لفظٍ غَلَب استعمالُه في معنًى عند قومٍ، وفي معنًى آخر عند قوم، فدلالات الكتاب والسنة مبنيَّة على معرفة أوضاع من نزل القرآن بلسانه، وبُعِثَ الرسولُ فيه، ودلالات الأقوال المستعملة في العقود والأَيمان مبنيَّة على معرفة أوضاع مَن ذلك المتكلِّم منهم، ثم إنْ كان ممن يتكلم بوضعَينِ فلا بُدَّ من التمييز، ولهذا اختلفَ الفقهاءُ في الحاسب إذا قال: له عليَّ درهم في درهمَينِ، أو أنت طالق طلقة أو طلقتين»(١).

قلتُ: فالدَّابَّةُ -مثلاً- في اللغة: ما يَدبُّ على الأرض، وفي العرف: الحيوان الذي له أربع قوائم؛ فلو أنَّ رجلًا قال لآخر: يا دَابَّة! يغضب الآخر.

وعند التنازع والتعارض: تقدم الحقيقة العرفية على الحقيقة اللُّغوية، وهذا عند

---

(١) «تنبيه الرجل العاقل» (٢/ ٤٨٧).

الجمهور، إلَّا الحنفية؛ فيقدِّمون الحقيقة اللُّغوية، والصواب ما قاله الجماهير.

فلو أنَّ رجلًا حَلَفَ وقال: واللَّه لا أؤذي دابةً، فآذى أخًا له؛ فهل عليه كفارة؟ على قول الجماهير: لا كفارة ليمينه، وعلى قول الحنفية: يكفّر عن يمينه.

مثال آخر: الصلاة -في اللغة-؛ الدعاء، والصلاة -في الشرع-: أقوال وأفعال مخصوصة متتابعة تبدأ بكذا وتنتهي بكذا، والصلاة بمعنى: ثناء اللّـهِ على عبده في الملأ الأعلى، جاءت بنصوص شرعية؛ فقال النَّبِيُّ ﷺ: «اللَّهُـمَّ صَلِّ عَلَىَ آل أبي أَوْفَى»[(١)]، ولمَّا أصبحت الصلاة طاعة مُعيَّنةً؛ فنَقَلَ الشرعُ المعنى اللُّغويَّ إلى المعنى الشرعيِّ.

وقد تكون الحقيقة الشرعية أضيق من الحقيقة اللُّغوية والعكس، وكذلك قد يَنْقُلُ الناسُ -سواء أهل شرع، أو أهل ديانة، أو أهل بلد، أو غير ذلك- الكلام اللُّغوي إلى حقيقةٍ عُرفيَّةٍ.

والثمرة من ذلك: عند ما تتزاحم هذه الأمورُ؛ فأيُّها نُقدِّم؟

مثالٌ: الغائط -في اللغة-: هو المكان المنخفض، والأصل في (الغائط): المكان الذي يواري الإنسانَ، ولمَّا كان العرب يقضون حاجتهم في هذه الأماكن التي تُهْجَرُ، ولا يُنْزَلُ فيها؛ أصبح المكانُ الذي يَنْزِلُ فيه مَن يقضي حَاجَتَهُ يُسمَّى غائطًا؛ فأصبح الغائطُ شيئًا عُرفيًّا، فهو إذًا ليس بمجاز، بل حقيقة تركيبية.

ولذا يشترط العلماءُ مِن صفاتِ المُفْتِي: أَنْ يعرفَ عادات مَن يستفتونه؛ حتى

---

(١) أخرجه البخاري (٤٩٧، ٤١٦٦، ٦٣٣٢، ٢٣٥٩)، ومسلم (١٠٧٨) من حديث عبد اللَّه ابن أبي أَوْفَى.

يعرف النازلةَ، وكيف يتصوَّرُها؛ فمثلًا:

يطلق أهل البلاد البحرية على السمك لحمًا، بخلاف غيرهم الذين يُفرِّقون بين اللحم والسمك، فلو أن أحدهم قال: حلفت باللَّه لا آكل لحمًا، فأكلتُ سمكًا؟ فعلى المُفتي أَنْ يعرف عُرْفَ السائل حتَّى يجيبه، وهذا النصيب هو الذي يتغيَّرُ بتغيّر الزمان والمكان؛ فالحكم الشرعي ثابتٌ، ولكن إنْ أُنيط بعُرْفٍ فقد يتغيَّر بتغيّر الزمان والمكان؛ لأن العرفَ يتغيَّر بتغيّر هذَينِ العاملَينِ، قال ابن القيم -في «إعلام الموقعين (٤/ ٤٧٠ - بتحقيقي)-:

«ومَن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عُرفهم، وعوائدهم، وأزمنتهم، وأمكنتهم، وأحوالهم، وقرائن أحوالهم؛ فقد ضَلَّ وأَضَلَّ، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية مَن طبَّبَ الناسَ -كلَّهم- على اختلاف بلادهم، وعوائدهم، وأزمنتهم، وطبائعهم، بما في كتاب من كُتُبِ الطِّبِّ على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضرُّ ما على أديان الناس وأبدانهم، واللَّه المستعان».

ولمَّا تتزاحم الحقائق: نُقدم الشرعية، ولا يجوز لنا أَنْ نفهم القرآن بمعزل عن السنة، ولا يجوز أَنْ نفهم السنة بمعزل عن القرآن، ولا يجوز أَنْ نفهم السنة بمعزل عمَّا كان عليه الصحابة، وهذا من باب تقديم الحقيقةِ الشرعيةِ.

فالشرعُ لا يفهم -أصالةً- إلَّا بتقديم الحقيقةِ الشرعية، فإنْ لم يوجد تبقى الحقيقةُ اللُّغوية والحقيقة العرفية، وهنا وقع الخلافُ؛ أيُّهما يقدم؟

فالحنفية؛ يُقدِّمون اللُّغوية، والجماهير يُقدِّمون العرفية، ويقولون: إنَّ الألفاظ قوالب المعاني ولا نُقدِّس الألفاظَ، واللَّـهُ -عزَّ وجلَّ- تعبَّدنا بحقائق الأشياء لا

بالألفاظ ولا بالرسوم، ولذا فإنَّنا نُقدِّم العرفَ؛ لأنَّ عُرف الناطق يدلُّ على المعنى الذي يريده.

فالرجل الذي حلف أَنْ لا يأكل لحمًا وأكل سمكًا؛ هل عليه كفارة؟

عند الحنفية: عليه كفارة، وعند الجماهير: ليس عليه كفارة، إنْ وُجِدَ الرجلُ بين قومٍ يُفرِّقون بين اللحم والسمك؛ فاختلفت الحقيقةُ اللغوية عن العرفية.

مثالٌ آخر: رجلٌ مُسلمٌ أعجميٌّ، قال لزوجته: أنتَ طالق -بصيغة التذكير-، ماذا عليه -وهو يريد طلاقها-؟

مَن قَدَّم الحقيقةَ اللُّغوية قال: لا تَطْلُق، ومَن قَدَّم الحقيقةَ العرفية قال: تطلق.

قوله: **(والمجاز إمَّا أَنْ يكون بزيادةٍ، أو نقصان، أو نقل، أو استعارة)**.

استقر الأمرُ -عند المتأخرين-: أَنَّ علم البلاغة ثلاثة أقسام: المعاني، والبيان، والبديع.

والبيان يقسمونه -أيضًا- إلى أقسامٍ، يدخل فيها: المجاز، والاستعارة، والتشبيه، والكناية.

واستقر الأمرُ إلى أَنْ قالوا: حقيقة ومجاز، والمجاز قسَّموه إلى قسمين:

الأول: المجاز العقلي: وهو إسناد الفعل إلى غير مَن يفعله؛ نحو: نبت الكلأُ، ومات فلانٌ.

والآخر: المجاز اللُّغوي: ويقسم إلى قسمين:

مفردٌ؛ ويكون بالزيادة والنقصان.

ومركبٌ: وهو مجازُ استعارةٍ أو كنايةٍ.

والعرب عندهم حقيقة إفرادية وتركيبية(١)، وقال أئمة اللُّغة: إنَّ العرب توسَّعت في كلامها، فمثلًا من الأبواب المذكورة في «الكتاب» لسيبويه (١/ ٢١١)، قال: «باب استعمال الفعل في اللفظ، لا في المعنى؛ لاتِّساعهم في الكلام، وللإيجاز، والاختصار»، قال: «فَمِن ذلك: أَنْ تقولَ على قول السائل: كم صيد عليه؟ فقيل: صيد عليه يومان، وإنما المعنى: صيد عليه الوحش في يومين، ولكنه اتسع واختصر»، وقال (ص ٢١٢): «ومما جاء على اتِّساع الكلام والاختصار قوله -تعالى جدُّه-: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢]، إنما يريد: أهل القرية؛ فاختصر وعمل الفعل في القرية، كما كان عاملاً في الأهل لو كان ها هنا».

وعلى نحو هذا؛ كلام الفراء في كتابه «معاني القرآن» (١/ ١٤) عند قوله -تعالى-: ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦]: «ربما قال القائل: كيف تربح التجارة، وإنما يربح التاجر؟! وذلك من كلام العرب: ربح بيعك، وخسر بيعك؛ فحسن القول بذلك؛ لأن الربح والخسران إنما يكونان في التجارة، فعلم معناه، ومثله من كلام العرب: هذا ليل النائم، ومثله من كتاب اللّهِ: ﴿فَإِذَا عَزَمَ الأَمْرُ﴾ [محمد: ٢١]؛ فإن العزيمة للرجال».

وقال الإمام الشافعي -وهو من أئمة اللغة-في «الرسالة» (ص ٦٢-٦٤)-:

«قال اللّه -تبارك وتعالى-: ﴿وَاسْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ

(١) انظر تفصيل وتقعيد ذلك في: «مختصر الصواعق المرسلة» (٢/ ٢٦٥).

يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لاَ يَسْبِتُونَ لاَ تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٣]؛ فابتدأ -جل ثناؤه- ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: **﴿إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ﴾** الآية دَلَّ على أَنَّه إنما أراد أهل القرية؛ لأن القرية لا تكون عادية، ولا فاسقة بالعدوان في السبت، ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون»، ثم قال: «قال اللَّه -تبارك وتعالى-وهو يحكي قول إخوة يوسف لأبيهم-: **﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ . وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾** [يوسف: ٨١-٨٢]؛ فهذه الآية في مثل معنى الآيات التي قبلها، لا تختلف عند أهل العلم باللسان: أنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية، وأهل العير؛ لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم».

والشاهد: **﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾** ليست مجازًا؛ لأن الذهن لا ينصرف أبدًا إلى معنى: واسأل الحيطان.

والمجاز: أَنْ نُعطل المعنى.

والحقيقة التركيبية: أَنْ ننقل المعنى، وأنت لمَّا تقول: **﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾** لا تعطل المعنى، ولكن تنقل المعنى من الجدران والحيطان إلى الأهل، وهذا يسمى حقيقة تركيبية.

قوله: (المجاز بالزيادة؛ كقوله -تعالى-: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١])

﴿كَمِثْلِهِ﴾: منصوبة محلًّا على أنها خبر (ليس) مُقدَّم ومجرورة لفظًا، و(الكاف) للتشبيه، فقالوا: هذا مجاز من باب التجوز بالزيادة؛ وذلك لأنَّ أصل الآية: (ليس مثله شيء) والكاف زائدة، فلو حُذفت (مثل) وبقيت الكاف، بقي الكلام تامًّا يدلّ على

مرادِهِ، ولو لم تكن الكاف زائدة، ولكانت للتشبيه؛ لصار المعنى -حينئذٍ-: (ليس مثل مثله شيء) فأثبتنا للّـه مِثْلًا، ونفينا أَنْ يكون لهذا المثل مِثْلٌ، وهذا يُفضي إلى المُحال، ولذا قالوا: هذا مجاز بالزيادة؛ أي: أنَّ الكاف زائدة.

والذي تطمئن إليه نفسي، ويقوى عندي: أنَّه لا يوجد شيء في القرآن زائد[1]، وكلُّ شيء في القرآن له معنًى، و(الكاف) -هنا- ليست زائدة، وإنما هي للتأكيد، والمعنى: المبالغة في النفي بطريق الكناية؛ فإنَّه إذا نفى ذلك عمَّن يشابهه، كان نفيه عنه أولى، والعرب عندما تبالغ في النفيِّ تقول: (لا يوجد لمثل هذا نِدٌّ)، وعلى فرض أنه يوجد له مثل؛ فإنَّ هذا المثل لا يوجد له مثل.

ومن الأجوبة -أيضًا-: إنَّ العرب تقيم (المثل) مقام النفس؛ فيطلقون (المثل) ويريدون به الذات، فهو أسلوب من أساليب العرب، وقد ورد هذا في القرآن في قوله: ﴿**وَشَهِدَ شَاهِدٌ مَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ**﴾ [الأحقاف: ١٠]، والمعنى: وشهدَ شاهدٌ من بني إسرائيل عليه -أي: القرآن- أنَّه من عند اللّـه، وقيل: إنَّ هذا الشاهدَ هو عبد اللَّه بن سلام، حيثُ آمن في المدينة بعد الهجرة.

وشبيهُه قولُه تعالى: ﴿**أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ**﴾ [الأنعام: ١٢٢]، والمعنى: كمَن هو في الظلمات، فإنَّ (مَثَل) جاءت في الآيتين بمعنى (الذات).

قوله: (والمجاز بالنقصان، مثل قوله -تعالى-: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]**)**

---

(١) انظر تفصيل ذلك في كتاب «زيادة الحروف بين التأييد والمنع، وأسرارها البلاغية في القرآن الكريم» للدكتورة هيفاء عثمان، وتعليقي على كتاب «البرهان» للزركشي (النوع العشرون)، يسر اللَّه إتمامه ونشره بخير وعافية.

أي: واسأل أهل القرية، وتتمة الآية ﴿الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾، قالوا: المراد: واسأل أهل القرية، وأصحاب العير، ولأنَّ القرية والعير لا تُسأَلُ ولا تجيب؛ فهو مجاز من باب النقصان، إذ حُذِفَ المضاف، وأُقيم المضاف إليه مقامه!

وهذا -على التحقيق- ليس من المجاز، وهو من الانتقال من الحقيقة الإفرادية إلى الحقيقة التركيبية، كما قال الشافعي في «الرسالة»[١]، وتقدَّم كلامُهُ قريبًا، ونزيده وضوحًا بقولنا:

إنَّ الادّعاء السابق باطلٌ من وجوه[٢]:

أولاً: إنَّ لفظ (القرية، والمدينة، والنهر، والميزاب) -وأمثالها من الألفاظ- يدخل في مُسمَّاها الحالُّ والمَحلِّ، والحكمُ قد يعود -أحيانًا- على الحالِّ، وهو السكان، وقد يعود -أُخرى- على المَحلِّ، وهو المكان، فنحن حينَ نقول: (حفرتُ النهرَ) إنَّما نريدُ المحلَّ، وإذا قلنا: (جرى النهرُ) أردنا الحالّ، ونحن إذا قلنا: (وضعنا الميزابَ) إنَّما نريدُ المحلّ، أمَّا إذا قلنا: (جرى الميزابُ) فإنَّما نريد من وراء ذلك الحالّ، وهو الماء ليس غير.

وكذلك لفظ (القرية) يُراد به أحيانًا المحلّ، وأحيانًا أخرى الحالّ، وكلاهما على الحقيقة.

وقد ورد الاستعمالان في كلام اللَّه -تعالى-؛ فمن الأول -أعني إرادةَ المحلّ-

---

(١) (ص ٦٢-٦٣).

(٢) انظرها في: «بطلان المجاز» (١٢٧ وما بعد).

قوله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا . .﴾ [البقرة: ٢٥٩].

وقوله: ﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ . .﴾ [الأعراف: ١٦٣].

وقوله: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا . .﴾ [النساء: ٧٥].

ففي هذه الآيات كان المراد بـ(القرية): المحلّ، وما يشملُهُ من بيوتٍ وجدران وطرق وبناء.

ومن الاستعمال الثاني -أعني استعمالَ لفظ القرية بمعنى الحالِّ فيها- قوله تعالى: ﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ . فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ . .﴾ [الأعراف: ٤-٥].

وقوله: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِنْ قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَاهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ﴾ [محمد: ١٣].

وقوله: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسَبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَّبْنَاهَا عَذَابًا نُكْرًا﴾ [الطلاق: ٨].

وهذا كثيرٌ في القرآن الكريم، إذ يَرِدُ استعمالُ لفظ (القرية) بمعنى: سُكّانها والقاطنين فيها، ويردُ بمعنى: المكان لا السكان، ولكن لا بُدَّ للمكان أَنْ يكون آهلاً، إذ لا يُسمَّى (قريةً) إلَّا إذا عُمِّر بالسكنى، مأخوذًا من (القَرْي) وهو الجمع، ومنه: قريتُ الماءَ في الحوض؛ أي: جمعتُهُ فيه.

ثانيًا: إنَّ المراد بـ(القرية): مجُتمَع الناس، والمراد بـ(العير): القافلة ومَن فيها من الناس، ذلك أنَّ لفظ (القرية) مأخوذٌ من الجمع، ومنه: قريتُ الماءَ في الحوض؛ أي: جمعتُهُ، وقرتِ الناقةُ لبنَها في الضَّرْعِ؛ أي: جمعَتْهُ، ويُقال لِـمَن صار معروفًا

بالضيافة: مُقري؛ لاجتماع الضيوف عنده، كما وسُمِّي القرآنُ قرآنًا لاشتماله على مجموع السور والآيات.

ثالثًا: ثم إنَّ المعلومَ من لغة العرب أنَّ المُضافَ -في مثل هذا السياق- كأنَّه مذكور؛ لأنَّه مدلولٌ عليه بالاقتضاء، وما دُلَّ عليه بطريق الاقتضاء هو على الحقيقة، ولا يكون -بحالٍ- مجازًا.

رابعًا: ولنفترض أنَّ اسمَ (القريةِ) إنَّما هو للجدران، و(العير) إنَّما هو للبهائم -كما يزعمون ويُصرِّون!- أفليس اللَّـهُ قادرًا على إنطاقِ حجارةِ هذه القرية وألسنةِ هذه البهائم؟! وخاصَّةً أنَّ يعقوبَ -عليه السلام- نبيٌّ؛ فهو لو سأل القريةَ نفسَها والعيرَ ذاتَها لأجابَتْهُ بإذن اللَّه؛ لأنَّ إنطاقَها ليس ببعيدٍ على اللَّـه تكرمةً لنبيِّه الكريم، وزمنُ النبوَّةِ زمنُ خرقِ العوائد، فلا يمتنع نطقها بسؤال النَّبِيِّ إيَّاها.

هذا؛ وإنَّ في ظاهر اللفظ إحالةً بالسؤال على مَن ليس من عادته الإجابة، فكأنَّهم ضمنوا لأبيهم أنَّه إنْ سأل الجمادات أنبأته بصحة دعواهم، وهذا تناهٍ في تصحيح الخبر، بمعنى: أنَّك لو سألتها -وهي جمادٌ- لأنطقها اللَّه بصدقنا؛ فكيف لو سألتَ مَن كان من عادته الجواب؟!

ويطَّرد ما قلناه في هذه الآية على مثيلاتها من الآيات، التي ادَّعَوا فيها المجاز، من هذا القبيل؛ كقوله -تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ** . .﴾ [البروج: ١١].

إذ قالوا: إنَّ في الآيةِ مجازًا، ذلك أنَّ الأنهارَ لا تجري، وإنَّما الذي يجري الماءُ الذي هو فيها، ذلك أنَّ (النهر) كالقرية والميزاب، يُراد به الحالُّ، ويُراد به المحلّ.

فإذا قيل: (حُفِرَ النهرُ) أريد من ذلك المحلُّ، وإذا قيل: (جَرَى النهرُ) أريد به

الحالُّ ليس غير.

قوله: (والمجاز بالنقل؛ كالغائط في مثل ما يخرج من الإنســـان)، وقلنا[١]: إنَّ هذا نقل من الحقيقة اللغوية إلى العرفية، ونزيد هذا وضوحًا بقولنا:

إنَّ قولهم: (الغائط) من المجاز -لأنَّ الغائظ -لغةً- المكان المنخفض المطمئن، ثم نُقِلَ عن أصل ما وُضع له؛ ليُستعمل في الدلالة على الحدث على سبيل المجاز لا الحقيقة- ليس بصواب؛ ذلك أنَّ الغائطَ -في اللغة- اسمٌ للمكان الواسع المطمئن من الأرض، كما هو -أيضًا- اسمٌ للعَذِرة نفسها، كما في «لسان العرب» (٧/ ٣٦٥)؛ لأنَّهم كانوا ينتابون الأماكنَ المنخفضةَ لقضاء حاجتهم، فأطلقوا اللفظَ على الحالِّ وعلى المحلِّ، كما فعلوا بلفظ: (القرية والميزاب والنهر)، وكما سمَّوه (خَلاءً) لقصدِ قاضي الحاجة الموضعَ الخالي، وسمَّوه (مِرْحاضًا) لأجلِ الرَّحْضِ بالماء.

ومثله في التعبير القرآني (النادي)؛ حيث استخدمه الأسلوبُ الحكيم مرَّةً بإرادةِ الحالِّ -وهو القوم الذين ينتدون- في قوله -تعالى-: ﴿**فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ**﴾ [العلق: ١٧]، ومرَّةً بإرادةِ المحلِّ لا الحالِّ -وهو المكانُ الذي يُنتدى به- في قوله -تعالى-: ﴿**وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ**﴾ [العنكبوت: ٢٩].

وأصلُ النادي: من مناداة بعضهم بعضًا، فأُطلق على المجتمعين -باعتبارهم قاموا بالتنادي-، وعلى محل اجتماعهم -باعتبار أنَّ التنادي وقع فيه أو إليه-، وكذلك القول في (الغائط) سواءً بسواء.

إنَّ إطلاقَ (الغائط) على البِرازِ أو الحَدَثِ حقيقةٌ عُرفيَّة، ذلك أنَّ الإنسانَ

---

(١) (ص ١١١).

-في العادة- إنَّما يجيء من الغائط إذا قضى حاجته؛ فصار اللفظ حقيقةً عُرفيّةً، يُفهَمُ منها التغوُّطِ.

إنَّ تعبيرَ (جاء من الغائط) كنايةٌ عن قضاء الحاجة؛ لأنَّ الرجلَ كان إذا أراد التبرُّزَ ارتادَ غائطًا من الأرض، يغيبُ فيه عن أعين الناس؛ فصار ذلك فيما بعدُ كنايةً عن الحدث.

ومن المعلوم أنَّ هناك فرقًا بين الكناية والمجاز، ذلك أنَّ في المجاز قرينةً -كما يقولون- تمنع من إرادة المعنى الحقيقي، في حين أنَّ لفظَ الكنايةِ يحتمل إرادةَ المعنيين: الحقيقي، أو المعنى المنقول للتعبير عنه بطريقٍ غير مباشرٍ.

وفي لفظ (الغائط) كنايةٌ باللفظ الدالّ على الظاهر، المستلزم للأمر المستور، مع أنَّ كليهما مُراد، وهذا التعبير مشابهٌ تمامًا لقول إحدى نساءِ حديثِ أمِّ زَرْعٍ: «زوجي: رفيعُ العمادِ، طويلُ النِّجادِ، عظيمُ الرَّمادِ، قريبُ البيتِ من النَّاد»[1]؛ فإنَّ عِظَمَ الرَّمادِ يستلزم كثرةَ الطبخ، المُستلزمَ كثرةَ الضيوف، المُستلزِمَ الكرم.

وهذا كثير في كلام العرب، يُذكَرُ الملزومُ ليُفهَم منه لازمُه، وكلاهما يدلُّ اللفظُ عليه، إلَّا أنَّ أحدَهما وسيلةٌ إلى الآخر.

قوله: (والمجاز بالاستعارة؛ مثل قوله -تعالى-: ﴿جِدَاراً يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧]) قالوا: الإرادة من صفات الأحياء، وليست من صفات الجمادات؛ فاستعيرت الإرادة في التعبير عن ميل الجدار من الحيِّ إلى الجماد، وهذا مجاز بالاستعارة؛ لتعذُّر الإرادة من الجدار.

---

(١) أخرجه البخاري (٥١٨٩)، ومسلم (٢٤٤٨).

وهذا الكلام مردودٌ من وجوه[1]:

الأول: إنَّ لفظ (الإرادة) يُستعمَلُ في الدلالة على الميل الذي يكون معه شعور؛ كميل الكائن الحيِّ، كما ويُستعملُ في الدلالة على الميل الذي لا شعورَ فيه؛ كميل الجمادات ونحوها.

وهذا الأمرُ من مشهورِ اللغة، ومِمَّا عُرف من استعمالات أبابها:

فنحن نقول: هذا السقفُ يريدُ أَنْ يقعَ، وهذه الأرضُ تريدُ أَنْ تُحرَثَ، وهذا الزرعُ يريدُ أَنْ يُسقَى، ونحو ذلك، كما ونقول: فلانٌ يريد الخيرَ، أو يريدُ العافيةَ والسلامةَ.

والذي يُميِّز إرادةَ أحدِ المعنيين -دونَ الآخر- القرينةُ المُصاحبةُ أو القيد.

فالقرينةُ -أو القيد- هي التي تُحدِّدُ فيما إذا أُريد إرادةُ الحيوان أو إرادةُ الجماد.

ووجودُ القرينة في الآية حدَّد دلالة الفعل، وهو استعمالٌ لهذا الفعل على الحقيقةِ لا المجاز.

الثاني: إنَّ العربَ كثيرًا ما تستعمل الإرادةَ للدلالة على مشارفةِ الأمر وقربِ وقوعه؛ كقول الراعي النُّميري:

في مَهْمَهٍ قِلقَتْ به هاماتُها ... قَلَقَ الفُؤوسِ إذا أَرَدْنَ نُضولا

فقد أراد بقوله: (أَرَدْنَ)؛ أي: تحرَّكنَ مُشرفاتٍ على النُّصول، وهو السُّقوط.

---

(١) تنظر في كتاب: «بطلان المجاز» (١١٨ وما بعد).

وقال آخر:

يريدُ الرُّمحُ صَدْرَ أبي براءٍ ... ويعدِلُ عن دماءِ بني عقيلِ

فقوله: (يريد الرُّمحُ)؛ أي: يميل إليه.

وكذا -في الآية- سمَّى سبحانه مُشارفةَ الجدار على الانقضاض إرادةً على الحقيقة، ووِفْقَ استعمالات العرب لهذا اللفظ، دونَ نقلٍ له عن ذلك الاستعمال.

الثالث: ثم إنَّ خلقَ الإرادةِ في الجدار، ليس بالأمر المُتعذِّرِ على اللَّه -سبحانه-، فلا مانعَ من حمل اللفظِ على حقيقةِ الإرادةِ المعروفة؛ فاللَّهُ يعلمُ في الجمادات ما لا نعلمُ، من وجودِ شعورٍ وإرادةٍ وميولٍ فيها:

١- قال تعالى: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ**﴾ [الإسراء: ٤٤].

٢- وقال عن داود -عليه السلام-: ﴿**وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ**﴾ [الأنبياء: ٧٩].

وقال: ﴿**إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ**﴾ [ص: ١٨].

٣- وقال تعالى: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا**﴾ [الأحزاب: ٧٢].

ففي هذه الآيات يذكر اللَّه -تعالى- أنَّ كلَّ شيءٍ في هذا الوجود يُسبِّحُ بحمد خالقِهِ، وأنَّ الجبالَ والطيرَ كانت تُسبِّحُ مع داودَ بالعَشيِّ والإشراقِ، وأنَّ الأمانةَ عُرضتْ على السماوات والأرض والجبال -وهي جمادات- فأَبَتْ أَنْ تحمِلَ هذه الأمانة، وأشفقَتْ على نفسها من حملها، لشعورها بعَدَمِ قدرتها على هذا الحمل،

فدلَّ ذلك على وجود مناطقَ ومشاعرَ وإراداتٍ عند هذه الجمادات لا نعلمُها نحن، إلَّا أنَّ اللَّه -تعالى- يَعْلَمُهَا.

وفي الأحاديث الثابتة عن المصطفى ﷺ ما يُفيدُ هذه الفكرة -أيضًا- ويُؤكِّدها:

١- فعن جابر بن سَمُرةَ -رضي اللَّه عنه-: أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «إنَّ بمكَّة حجرًا كان يُسلِّمُ عليَّ لياليَ بُعِثْتُ، إنِّي لأعرفُهُ الآن»(١).

٢- وعن جابر بن عبد اللَّه -رضي اللَّه عنهما-: إنَّ النَّبيَّ ﷺ كان يقومُ يومَ الجمعةِ إلى نَخْلَةٍ، فقالت امرأةٌ من الأنصار: يا رسول اللَّه أَلَا نجعلُ لك مِنْبرًا؟ قال: «إنْ شئتم»، فجعلوا له مِنْبرًا، فلَمَّا كان يومُ الجمعة دُفِعَ إلى المِنْبرِ، فصاحت النَّخْلَةُ صياحَ الصَّبِيِّ، ثم نَزَلَ النَّبِيُّ ﷺ فضمَّهُ إليه، يئنُّ أَنِينَ الصَّبِيِّ الذي يُسَكَّن، قال: «كانت تبكي على ما كانت تسمعُ من الذِّكرِ عندها»(٢).

٣- وعن معن بن عبد الرحمن بن عبد اللَّه بن مسعود، قال: سمعتُ أبي قال: سألتُ مسروقًا: مَنْ آذن النَّبِيَّ ﷺ بالجنِّ ليلةَ استمعوا القرآن؟ فقال: حدَّثني أبوك -يعني عبد اللَّه بن مسعود- أَنَّه آذنَتْ(٣) بهم شجرة»(٤).

٤- وعن أبي هريرة -رضي اللَّه عنه-: أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «لا تقومُ

---

(١) أخرجه مسلم (٣٦٧٧).

(٢) أخرجه البخاري (٣٥٨٤).

(٣) أي: أعلمتهم.

(٤) أخرجه البخاري (٣٨٥٩).

الساعةُ حتَّى يقاتلَ المسلمون اليهودَ، فيقتلُهم المسلمون، حتَّى يختبئَ اليهوديُّ من وراءِ الحجرِ والشجرِ، فيقول الحجرُ والشجرُ: يا مسلمُ! يا عبدَ اللَّـهِ! هذا يهوديٌّ خلفي تعالَ فاقْتُلْهُ! إلَّا الغرقدَ؛ فإنَّه من شجرِ اليهود»[١].

فقد ذكر النَّبِيُّ ﷺ أنَّ الحجرَ كان يُسلِّمُ عليه أولَ البعثة، كما حنَّ المِنْبَرُ إليه -عليه السلام-، وبَكَى كما يبكي الصبيُّ، وأعلمتِ الشجرةُ النَّبِيَّ ﷺ بوجود الجنِّ، وسيتكلَّمُ الحجرُ والشجرُ يومَ ملحمةِ المسلمين مع اليهود، وتكون هذه الجماداتُ في صفِّ المسلمين.

فهل يبقى -بعد كلِّ هذا- لمسلمٍ عذرٌ في أَنْ ينكِرَ وجودَ الإرادةِ في الجدار، وقد أعلَمَنَا اللَّهُ بها؟ ! !

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

---

(١) أخرجه البخاري (٢٩٢٦)، ومسلم (٢٩٢٢) واللفظ له.

باب الأمر

قال الماتن: (والأمر: استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب.

وصيغته: افعل، وهي -عند الإطلاق، والتجرد عن القرينة- تحمل عليه، إلاَّ ما دَلَّ الدليلُ على أنَّ المراد منه: الندب، أو الإباحة؛ فيحمل عليه.

ولا يقتضي التكرار على الصحيح، إلاَّ ما دَلَّ الدليل على قصد التكرار.

ولا يقتضي الفور؛ لأنَّ الغرض منه إيجاد الفعل من غير اختصاص بالزمان الأول دون الزمان الثاني.

والأمر بإيجاد الفعل أمر به وبما لا يتم الفعل إلاَّ به؛ كالأمر بالصلاة أمر بالطهارة المؤدية إليها.

وإذا فعل يخرج المأمور عن العهدة).

قوله: (والأمر: استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب).

✵ تعريف الأمر:

قوله: (استدعاء)؛ أي: طلب، وهذا الطلب للجنس، فهو يشمل طلب الفعل،

وطلب الكفِّ.

قوله: (**الفعل**) خرج به: الترك؛ لأنَّ طلب الترك: هو النهي.

وهنا مؤاخذة على كلام الماتن، وهي: أنَّه ينبغي له أَنْ يقول: (استدعاء العمل) بدلًا من: (**استدعاء الفعل**)؛ وذلك لأنَّ العمل يشمل: القول والفعل، فقوله: (**استدعاء الفعل**) هذا يكون فقط بالجوارح، والأوامر تكون: بـ(**القلب**)؛ كالخوف، والرجاء، والنية، وبـ(**اللسان**)؛ كالشهادتين، وبـ(**الجوارح**)؛ كالصلاة.

قوله: (**بالقول**)؛ وذلك لأنَّ التكاليف الشرعية جاءت من خلال كلام ربِّنا، وكلام نبيِّنَا ﷺ، ولأنَّ الأصل في أفعاله ﷺ المجردة ألَّا يثبت فيها أمر، إلَّا أَنْ يكون فعله ﷺ ترجمة لأمرٍ قوليٍّ، فبيّنه بفعله؛ ففي هذه الحالة يصبح فعله للوجوب؛ قال ابن حزم[(١)]:

«وأفعال النَّبِيِّ ﷺ على الندب لا على الوجوب، إلَّا ما كان منها بيانًا لأَمْرٍ، أو تنفيذًا لحُكْمٍ، مثل قوله ﷺ: «إنَّ دمَائَكُم وأموالَكُم وأعراضَكُم وأبشارَكُم عليكم حرام»[(٢)]، ثم نجد رسول اللَّه ﷺ قد سفك دمًا، أو انتهك بشرةً، أو استباح مالاً، أو عِرضًا، فندري أنَّ ذلك الفعلَ منه ﷺ فرض إنفاذه؛ لأنَّه لم يستبح شيئًا بعد التحريم إلَّا بفرض واجبٍ، هذا إذا كان مع ذلك قرينة أمر».

قلتُ: مثال ذلك:

قوله -تعالى-: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ [المائدة: ٣٨]، فلم

---

(١) في كتابه: «النبذ في أصول الفقه» (ص ٨١).

(٢) أخرجه البخاري (٧٠٧٨) من حديث أبي بكرة -رضي اللَّه عنه-.

يأتِ نصٌّ في الكتاب، ولا في السُّنَّةِ القولية يُبَيِّنُ مكان القطع، ولكن ثَبَتَ في السُّنَّةِ العملية أنه ﷺ كان يقطع من مكانٍ مُعيَّنٍ؛ ففي هذه الحالة يصبح الفعل للوجوب.

وخرجَ بقوله: (**بالقول**) الكتابة والإشارة.

قوله: (**ممن هو دونــــه**)؛ أي: أَنْ يكون الآمرُ أعلى من المأمورِ، وهذا ما يُسمَّى عند علماء الأصول: بالعلو، وقد اشترطه الماتن في حَدِّ الأمرِ.

ولكنَّ الحقّ والصواب: عدم اشتراطه، واشتراط الاستعلاء: وهو أَنْ يكون الأمرُ على وجه الغلظة والقهر، وإِنْ كان في الاصطلاح -حقيقةً- أنَّ الآمر أعلى من المأمور؛ وذلك لأنَّ الآمرَ هو اللَّه -عزَّ وجلَّ-[1].

ويشوش على اختيار الماتن: قولُهُ -تعالى- حكاية عن فرعون-: ﴿**فَمَاذَا تَأْمُرُونَ**﴾ [الشعراء: ٣٥]، وفرعون كان عَلِيَّ القوم، وكان ينتظر أمر مَن دونه من الملأ.

والأمر إِنْ كان مِن مساوٍ؛ فإنه يُسمَّى: الْتِمَاسًا، وإِنْ كان لمَن هو أرفع؛ فإنه يُسمَّى: دعاءً.

قوله: (**على سبيل الوجوب**).

اشترط الماتن هذا القيد؛ لأن في النصوص أوامر قد تأتي على غير سبيل

---

(١) انظر مذاهب الأصوليين في اشتراط (العلو) و(الاستعلاء) أو عدمه أو واحد منها في: «الإحكام» (٢/ ١٤٠) للآمدي، و«المستصفى» (١/ ٤١١)، و«شرح العضد على ابن الحاجب» (٢/ ٧٧)، و«نهاية السول» (٢/ ٩)، و«المسودة» (ص ٣٦)، و«تيسير التحرير» (١/ ٣٣٨)، و«شرح الكوكب المنير» (٣/ ١٢)، و«شرح المحلِّي على جمع الجوامع» (١/ ٢٨٧).

الوجوب؛ كالندب، والإباحة، وأوامر ليست للتشريع، وإنما هي لمعانٍ بلاغية[1]؛ مثل قوله -تعالى-: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]، وقوله -تعالى-: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]؛ فهذه أوامر ليست للتشريع.

وهنا مؤاخذة على كلام الماتن: وهي أنَّه لم يعتبر المندوب من مطلق الأمر، والصحيح: اعتباره -كما سبق بيانه في الكلام عن المندوب-.

* صِيَغُ الأمر:

قوله: (**وصيغته: افعل**)؛ أي: الصيغة التي يثبت بها الأمر، وهي: صيغة: افْعَلْ، وهي أكثر ما يستخدم في لسان الشرع؛ كقوله -تعالى-: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣].

وكذلك يثبت الأمر بصيغٍ أخر، منها:

أولًا: الفعل المضارع المجزوم بـ(لام الأمر)؛ مثل قوله -تعالى-: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣]، وقوله -تعالى-: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩].

ثانيًا: اسم فعل الأمر؛ مثل قوله -تعالى-: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥].

ثالثًا: المصدر النائب عن فعله؛ مثل قوله -تعالى-: ﴿فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤]؛ أي: اضربوا ضرب الرقاب.

---

(١) انظر جلّ هذه المعاني في (ص ١٦٦).

رابعًا: المشتقات من فعل الأمر؛ مثل قوله -تعالى-: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا**﴾ [النساء: ٥٨].

خامسًا: الخبر الذي يراد به الأمر؛ مثل قوله -تعالى-: ﴿**وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِناً**﴾ [آل عمران: ٩٧]، ﴿**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ**﴾ [البقرة: ٢٣٣]، ﴿**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا**﴾ [البقرة: ٢٣٤].

قوله: (**وهي عند الإطلاق والتجرد عن القرينة**)؛ أي: العاري عن ذكر الوصف؛ كقولنا: (أعطِ الطالب الناجح جائزةً)، وعن ذكر الشرط؛ كقولنا: (إِنْ جاءك فلانٌ فأعطِهِ دينارًا)، وعن أيِّ قرينة أُخرى، وهي نوعان:

الأول: متصلة: وهي التي تكون في النص نفسه؛ كقوله ﷺ: «بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلَاةٌ لِمَنْ شَاءَ»(١)؛ فقوله: «لِمَنْ شَاءَ» صَرَفَ الأمرَ من الوجوب إلى الندب.

الآخر: منفصلة: وهي التي تثبت من نص آخر؛ مثاله: قال -تعالى-: ﴿**إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ**﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقال -تعالى-: ﴿**فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ**﴾ [البقرة: ٢٨٣]؛ فالآية الثانية قرينةٌ صرفت الآيةَ الأولى من وجوب الكتابة إلى الندب على قول بعض أهل العلم(٢).

---

(١) أخرجه البخاري (٦٢٤، ٦٢٧)، ومسلم (٨٣٨) عن عبد اللَّه بن مُغَفَّل المزني.

(٢) وهو قول الجماهير؛ انظر: «أحكام القرآن» للجصاص (١/ ٤٨٢)، و«نهاية المحتاج» (٨/ ٣٢١)، و«تفسير القرطبي» (٣/ ٣٨٣).

وانظر في مناقشته: «المحلَّى» (٨/ ٣٤٤)، و«تفسير الطبري» (٣/ ٧٥)، والقول بالوجوب هو قول عطاء، والشعبي، وابن حزم، وابن جرير.

قوله: (تحمل عليه).

اختلف العلماء في صيغة (افعل) الواردة في نصوص الشرع على ثلاثة أقوال:

الأول: إنها -أصالةً- للوجوب، وهو ما ذهب إليه الماتن، وهو قول الجماهير.

الثاني: هي للندب.

الثالث: هي القدر المشترك بين الوجوب والندب، وتحتاج إلى قرينة لنعرف هل هي للوجوب أم للندب؟

والصحيح والراجح: أنَّ صيغة الأمر هي للوجوب، ولا تصرف عن الوجوب إلَّا بقرينة، وذلك للأدلة التالية:

أولًا: قوله -تعالى-: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ [النور: ٦٣]؛ فرَتَّبَ اللَّـهُ على مخالفة الأمرِ فتنة، وفي هذا دلالة على أنَّ الأمر للوجوب -أصالةً-.

ثانيًا: قوله -تعالى-: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

أخبر اللَّهُ بمنطوق الآية أنَّه سبحانه إذا قضى أمرًا، لم يكن لأحدٍ أنْ يتخيَّر فيه، دلَّ ذلك على وجوب امتثاله.

ثالثًا: قوله -تعالى-: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ . وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات: ٤٨-٤٩].

أخبر اللَّهُ عن ذمِّ هؤلاء على عدم امتثالهم لفعل أمرهم به، فدلَّ ذلك على أنَّ

الأمر المطلق يقتضي الوجوب.

رابعًا: قوله -تعالى-: ﴿**مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ**﴾ [الأعراف: ١٢].

لَمَّا أمر اللَّهُ إبليس وامتنع، وبَّخَهُ وذمَّهُ وأهبطَهُ من الجنة، وقوله: ﴿**مَا مَنَعَكَ**﴾؛ استفهام استنكاري قصد به الذم والتوبيخ؛ فدلَّ على أنَّ مقتضى الأمر الوجوب، إذ لو لم يكن السجود واجبًا عليه؛ لما استحق الذم والتوبيخ على تركه، ولا يعاقب إلَّا بسبب تركه الواجب.

خامسًا: قوله -تعالى-: ﴿**أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي**﴾ [طه: ٩٣].

دلَّ منطوق الآية على أنَّ مخالفة الأمر معصية، والمعصية توجب العقوبة ﴿**وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا**﴾ [الأحزاب: ٣٦].

سادسًا: لا خلاف بين أهل اللسان العربي في: لو أن سيدًا قال لعبده: اسقني ماءً، فقَصَّر، فعاقبه، أنَّه لا يُلام؛ لأنَّ الأصل في صيغة: (اسقني) الوجوب.

قوله: **(إلا ما دلَّ الدليل على أنَّ المراد منه الندب، أو الإباحة فيحمل عليه)**.

قد يستفاد من صيغة (افعل) الندب، أو الإباحة، وهناك غير القرائن: ضوابط وقواعد استخرجها العلماءُ بالسبر والاستقراء، ونستطيع من خلالها أَنْ نميز بين: متى تكون صيغة (افعل) للوجوب، وبين: متى تكون لغير ذلك، ومن هذه القواعد:

الأولى: (الأمر الوارد بعد الحظر) يدلُّ على رجوع الأمر على ما كان عليه قبل الحظر، ومن الأمثلة على ذلك:

أولًا: قول اللَّه -تعالى-: ﴿**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**﴾ [المائدة: ٢]؛ فالصيد

محظورٌ في حقِّ المُحرمِ، وأمَّا بعد إحلاله فإنَّه يباح، ولا نقول: إنَّه واجب، وذلك لأنَّ الأمر بالصيد -الوارد بعد حظره، وذلك بسبب الإحرام-، فإنَّه يدل على رجوع حكم هذا الأمر على ما كان عليه قبل حظره، وهو الإباحة.

وقول النَّبيِّ ﷺ: «نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها»(١)؛ فنهى النَّبيُّ ﷺ عن زيارة القبور في الماضي، ثم أمر بزيارتها؛ فهنا قد جاء أمر -وهو: زيارة القبور- بعد حظر -وهو: المنع من زيارتها-، فيدل هذا الأمر على ما كان عليه قبل الحظر.

الثانية: (الأمر الوارد بعد السؤال، أو الاستئذان يدلل على الإباحة)، ومن الأمثلة على ذلك:

أولًا: ما ثبت في «صحيح مسلم» برقم (٣٦٠) عن جابر بن سمرة: أنَّ رجلًا سأل رسول اللَّه ﷺ: أأتوضأ من لحوم الغنم؟ قال: «إنْ شئتَ فتوضأ، وإنْ شئتَ فَلا توضَّأ»، قال: أتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: «نعم؛ فتوضأ من لحوم الإبل»، قال: أصلي في مرابض الغنم؟ قال: «نعم»، قال: أصلي في مبارك الإبل؟ قال: «لا».

ولو لم يأتِ حديث: «أمرنا رسول اللَّهِ ﷺ أَنْ نتوضأ من لحوم الإبل»(٢) لمَا ثبت وجوب الوضوء من لحوم الإبل؛ وذلك لأنَّه سأل عن الصلاة في مرابض الغنم، فقال له: «نعم صلِّ»، وهذا أمر يدلل على الإباحة؛ لأنَّ هذا الأمر جاء بعد سؤالٍ واستئذانٍ.

---

(١) أخرجه مسلم (٩٧٧) من حديث بريدة.

(٢) أخرجه ابن ماجه (٤٨٨)، وأحمد (٥/ ١٠٢)، وابن أبي شيبة (١/ ٤٦-٤٧)، وابن حبان (١١٢٥، ١١٢٧ - «الإحسان»)، والطبراني (١٨٦٥) من حديث جابر بن سمرة، **وإسناده صحيح**.

ثانيًا: عندما سأل الصحابةُ عمَّا أخذوه بصيد الجوارح -صيد الكلاب المُعلَّمة-، أنزل اللَّـه -تعالى-: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤]، فلو أمسك الكلب المُعلَّم صيدًا، ولا يريد صاحبه أنْ يأكله، فلا إثم عليه؛ لأنَّ الأمر -هنا- للإباحة.

الثالثة: (قرائن منفصلة تصرف صيغة الأمر من الوجوب إلى غير الوجوب)، ومن الأمثلة على ذلك:

أولًا: النَّبيُّ ﷺ حَجَّ ورمى، ثم حَلَق، وقال: «لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُم؛ فإنِّي لا أَدْرِي لَعَلِّي لا أحجُّ بعد حجَّتِي هذه»(١)، ثم سأله رجلٌ -وكان ذبح، ثم رمى-؟ فقال له النَّبِيُّ: «لا حرج»(٢)، فدلت هذه القرينة -المنفصلة- على عدم وجوب الترتيب.

ثانيًا: قال اللَّـه -تعالى-: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣]؛ فالنَّبِيُّ ﷺ لم يكاتب عبيده، وكذلك لم يكاتب جميعُ الصحابة عبيدهم؛ فدلَّت هذه القرائن -المنفصلة- على عدم وجوب المكاتبة.

قوله: (**ولا تقتضي التكرار على الصحيح**)؛ أي: أنَّ صيغة الأمر المطلق لا تقتضي التكرار؛ إذ إنَّ الأمر فعل إيجابي، والفعل الإيجابي يجب أَنْ يظهر ويوجد، وأقل الوجود مرَّةً واحدةً، فإذا قام به المُكلّفُ؛ فقد أدّاه وأوجده، وتبرأ بذلك ذمته، وهذا هو الراجح -وهو قول جماهير الأصوليين والفقهاء(٣)- خلافًا للنهي؛ إذ إنَّ

---

(١) أخرجه مسلم (١٢٩٧) من حديث جابر -رضي اللَّهُ عنه-.

(٢) أخرجه البخاري (٨٣، ١٢٤، ١٧٣٦، ١٧٣٧، ١٧٣٨، ٦٦٦٥)، ومسلم (١٣٠٦) من حديث عبد اللَّه بن عمرو بن العاص -رضي اللَّه عنهما-.

(٣) انظر تفصيل ذلك في: «البرهان» (١/ ٢٦٠) للجويني، و«المستصفى» (٢/ ٧)، و«التبصرة» =

صيغة النهي فعل سلبي.

والفعل السلبي يلزم منه عدم الظهور، ويقتضي ذلك التكرار؛ فالعلماء مجمعون على أنَّ النهي يقتضي التكرار؛ فمثلًا: قال اللَّه -تعالى-: ﴿**وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى**﴾ [الإسراء: ٣٢] هذا نهيٌ، وهو فعل سلبي، ويجب أَنْ لا يظهر؛ فيقتضي ذلك تكرار ترك الزنا حتى لا يظهر؛ فلو أَنَّ رجلًا ترك الزنا مرَّةً واحدةً، وقال: أنا امتثلتُ أمرَ اللَّه، فأُريدُ أَنْ أزنيَ المرَّةَ الثانيةَ! نقول له: لا يجوز ذلك! لأنَّ هذا نهيٌ يقتضي التكرار، ولقول النَّبِيِّ ﷺ: «وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ»[١]، ولازم الاجتناب تكرار ترك الفعل.

(**فائدة**): رجَّح ابن القيم[٢] أنَّ الأمر يفيد التكرار، واستدلَّ على ذلك بعرف خطاب الشرع، قال بعد ذكره لخلاف العلماء على أثلاثة أقوال:

= (ص ٤٧)، و«اللمع» (ص ٨)، و«الإحكام» (٢/ ١٦١) للآمدي، و«المعتمد» (١/ ١١٤)، و«العدّة» (١/ ٢٧٥)، و«التمهيد» (ص ٢٨٤) للإسنوي، و«التمهيد» (١/ ق١/ ٢٨٣) لأبي الخطاب، و«أصول السرخسي» (١/ ٢١)، و«المحصول» (١/ ق٢/ ١٧٩)، و«الإبهاج» (٢/ ٥٤)، و«شرح تنقيح الفصول» (ص ١٣١)، و«سلاسل الذهب» (ص ٢٠٩-٢١٠)، و«شرح المنهاج» لشمس الدين الأصفهاني (١/ ٣٣٦)، و«البحر المحيط» (٢/ ١٢٨)، و«المنهاج» (٢/ ٤١ - بشرحي الإسنوي والبدخشي)، و«التبصرة» (٤٧)، و«الروضة» (ص ١٠٣)، و«القواعد والفوائد الأصولية» (ص ١٧٢)، و«كشف الأسرار» (١/ ١٢٢)، و«مختصر ابن الحاجب» (٢/ ٨٣)، و«مذكرة في أصول الفقه» (ص ١٩٥).

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (رقم ٧٢٨٨) في: (الاعتصام: باب الاقتداء بسُنِنِ النَّبِيِّ ﷺ) من حديث أبي هريرة -رضي اللَّهُ عنه-.

(٢) في كتابه: «جلاء الأفهام» (٥٤٦-٥٤٧ / بتحقيقي).

«والأقوال الثلاثة في مذهب أحمد، والشافعي، وغيرهما، ورجحت هذه الطائفة التكرار بأنَّ عامة أوامر الشرع على التكرار؛ كقوله: ﴿آمِنُوا بِاللَّـهِ وَرَسُولِهِ﴾ [النساء: ١٣٦]، و﴿ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾ [البقرة: ٢٠٨]، ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [المائدة: ٩٢]، ﴿وَاتَّقُوا اللَّـهَ﴾ [البقرة: ١٩٤، ٢٨٢]، ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقوله -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّـهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ٢٠٠]، وقوله -تعالى-: ﴿وَخَافُونِ﴾ [آل عمران: ١٧٥]، ﴿وَاخْشَوْنِي﴾ [البقرة: ١٥٠]، ﴿وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ﴾ [الحج: ٧٨]، ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّـهِ﴾ [النحل: ٩١]، و﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ﴾ [الإسراء: ٣٤]، وقوله -تعالى- في اليتامى: ﴿وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ﴾ [النساء: ٥]، وقوله: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّـهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، وقوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ إلى قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا﴾ [المائدة: ٦]، وقوله: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾ [البقرة: ٤٥]، وقوله: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّـهِ أَوْفُوا﴾ [الأنعام: ١٥٢]، وقوله: ﴿وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥١]، وذلك في القرآن أكثر من أَنْ يحُصر، وإذا كانت أوامر اللَّـه -عزَّ وجلَّ- ورسوله ﷺ على التكرار حيث وردت إلَّا في النادر؛ عُلِمَ أَنَّ هذا عُرف خطاب اللَّـهِ -عزَّ وجلَّ- ورسوله ﷺ للأُمَّةِ.

والأمر -وإنْ لم يكن في لفظه المجرد ما يُؤذن بتكرار ولا فَوْرٍ- فلا ريب أنَّه في عُرفِ خطاب الشارع للتكرار، فلا يحُمل كلامُهُ إلَّا على عُرفه، والمألوف من

خطابه، وإِنْ لم يكن ذلك مفهومًا من أصل الوضع في اللغة، وهذا كما قلنا: إنَّ الأمر يقتضي الوجوب، والنهي يقتضي الفساد؛ فإنَّ هذا معلوم من خطاب الشارع، وإِنْ كان لا تعرض لصحة المنهي، ولا فساده في أصل موضوع اللغة، وكذا خطاب الشارع لواحد من الأُمة يقتضي معرفة الخاص أن يكون اللفظ متناولاً له ولأمثاله، وإن كان موضوعُ اللفظ -لغةً- لا يقتضي ذلك؛ فإنَّ هذا لغة صاحب الشرع وعرفه في مصادر كلامه وموارده، وهذا معلوم بالاضطرار من دينه قبل أَنْ يعلم صحة القياس واعتباره وشروطه، وهكذا فالفرق بين اقتضاء اللفظ وعدم اقتضائه لغة وبين اقتضائه لغة، وبين اقتضائه في عرف الشارع وعادة خطابه». انتهى.

قوله: (**إلاَّ ما دلَّ الدليل على قصد التكـــرار**) ؛ أي: إذا جاء دليلٌ من خارجِ صيغة (افعل) على أنَّ الشرع يريد بها التكرار؛ ففي هذه الحالة نقول به، للقرينة الخاصة التي ارتبطت به.

والأوامر في نصوص الشرع تَرِدُ في ذلك على أشكال عِدَّةٍ:

- فهناك أوامر استقرت من حيث العدد بما يفيد المرَّةَ؛ كالحج، قال -تعالى-: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**﴾ [آل عمران: ٩٧].

- وهناك أوامر علَّقها الشرع:

إمَّا على صفةٍ؛ كقوله -تعالى-: ﴿**وَالزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ**﴾ [النور: ٢]، فكُلَّما زَنَى البَكْرُ جُلِدَ مئةَ جلدةٍ.

وإمَّا على شرطٍ؛ كقوله -تعالى-: ﴿**وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا**﴾ [المائدة: ٦].

فيتكرر الحكمُ بتكرار الصفة، أو الشرط.

- وهناك أوامر فيها تداخلٌ[(١)]، وهي محلُّ اجتهادٍ ونظرٍ؛ مثال قوله ﷺ: «كُلُّ غُلَامٍ رَهِينٌ بِعَقِيقَتِهِ»[(٢)]، فَمَن وُلِدَ له ولدَانِ[(٣)]، فعليه أربع شياه؛ فإنَّ قوله: «كل غلام» يُشير للتكرار.

مثالٌ آخر: قوله ﷺ: «مَنْ شَهِدَ الجَنَازَةَ حَتَّى يُصَلِّيَ فَلَهُ قِيرَاطٌ»[(٤)]؛ فهل إذا صَلَّى على جنازتَينِ -معًا- له قيراطان؟ هذا التداخل مُشكلٌ، ولا يوجد في النصوص ما يسعف إلَّا الفهم والاستنباط.

---

(١) أفرده غير واحدٍ بالتأليف، منهم: خالد الخشلان، ومحمد خالد منصور -حفظهما الله-.

(٢) أخرجه النسائي (٧/ ١٦٦)، وأبو داود (٢٨٣٧، ٢٨٣٨)، والترمذي (١٥٢٢)، وابن ماجه (٣١٦٥)، وأحمد (٥/ ٨)، والطيالسي (٩٠٩)، والطحاوي في «المشكل» (١٠٣٢، ١٠٣٣)، وابن الجارود (٩١٠) وغيرهم من حديث سمرة بن جندب -رضي اللَّهُ عنه-، **وإسناده صحيح**.

(٣) من امرأةٍ، ومن باب أولى من أكثر من واحدةٍ، وهذا التعدد هو مذهب جماهير الفقهاء؛ انظر: «مواهب الجليل» (٣/ ٢٥٥)، و«فتح الجليل» (١/ ٦٢٠)، و«حاشية الدسوقي» (٢/ ١٢٦)، و«تحفة المودود» (٨٢)، و«المبدع» (٣/ ٣٠٥)، و«الإنصاف» (٤/ ١١٣).

ومذهب الشافعية: جواز اشتراك البدنة أو البقرة عنهما؛ انظر: «المجموع» (٨/ ٤٢٩)، ولم يخالف إلَّا ابن نصر اللَّه من الحنابلة فقال -كما في «حاشية العنقري على الروض المربع» (١/ ٤٥٠)-: «لو وُلِدَ له أولادٌ في يوم أجزأت عقيقة واحدة»! وهذا قولٌ مرجوح، مردود بما تراه في «تحفة المودود» (ص ٨٢).

(٤) أخرجه البخاري (٤٧، ١٣٢٣، ١٣٢٥)، ومسلم (٩٤٥) من حديث أبي هريرة -رضي اللَّه عنه-.

قوله: (ولا تقتضي الفور... إلخ).

الراجح في هذه المسألة: أنَّ صيغة (افعل) تقتضي الفور، خلافًا لِمَا قاله المؤلف، وهو مذهب أحمد وأصحابه، والمالكية، وبعض الحنفية، وبعض الشافعية(١)، والأدلة على ذلك كثيرة منها:

أولًا: عموم المسارعة بالخيرات؛ كقوله -تعالى-: ﴿**وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقوله -سبحانه-: ﴿**سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ**﴾ [الحديد: ٢١]، وقوله: ﴿**فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ**﴾ [المائدة: ٤٨].

والمسارعة تقتضي إيقاع الفعل بعد صدور الأمر مباشرة.

ثانيًا: لو أنَّ سيدًا قال لعبده: اسقني ماءً؛ فجاءه بالماء بعد أسبوع! هل أدَّى ما عليه؟

الجواب: لا، ولو عاقبه سيده لا يلام؛ لأنه يُفهم من صيغة (افعل) الأمر على الفور، وليس الأمر على التراخي، ولو كان الأمر على التراخي لكان له حدٌّ وغايةٌ، وهذا غير موجود في نصوص الشرع، ولا نعلم نصًّا يحددها، والقول بالتراخي مِن مدعاة القول بالتكليف بالمجهول، وهذا لا يصح عند المحققين من علماء الأصول.

ثالثًا: قول الله -عزَّ وجلَّ- لإبليس: ﴿**مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ**﴾ [الأعراف: ١٢]؛ فلو كان الأمر على التراخي لقال: أسجد فيما بعد، ولكنه عوقب بمجرد الامتناع.

---

(١) انظر: «زاد المعاد» (٣/ ٣٠٧)، و«روضة الناظر» (٢/ ٨٥)، و«شرح الكوكب المنير» (٣/ ٤٨).

رابعًا: الإنسان طويل الأمل، والتسويف عنده كثير؛ فلو كانت الأوامر -كلُّها- على التراخي لكان هذا مِن مدعاة عدم الاستجابة، والشارع لا يفتحُ للمُكلَّف أبوابًا يستطيع من خلالها أَنْ يعمل بهواه ويتكاسل عن طاعة مولاه، فيترك فعل المأمورات.

*** هل هناك فائدة من معرفة هذه المسألة؟**

الجواب: نعم، ويتضح ذلك بالتمثيل:

- فمثلًا: رجل عنده مال بلغ النصاب، وحال عليه الحول، فيجب عليه أَنْ يدفع الزكاة لمستحقيها؛ فلو أخرجها على سبيل التراخي؛ على القول: إنَّ الأمر يقتضي الفور: يأثم، وعلى القول: الأمر لا يقتضي الفور: لا يأثم(١).

- وكذا لو أنَّ رجلًا نذر طاعة، وماطل في تأديتها مع استطاعته على تأديتها؛ فإنَّه يأثم على القول بالفور، ولا يأثم على القول بالتراخي.

- وعليه؛ يخرج وجوب الحج لِمَن حصَّل الاستطاعة: هل هو على الفور أم على التراخي؟ ووجوب قضاء الحائض الصوم، وكذا قضاء مَن أفطر بِعُذرٍ، في مسائل عديدة شهيرة.

قوله: (**والأمر بإيجاد الفعل... إلخ**)؛ أي: أنَّ الأمر بإيجاد الفعل أمرٌ به وبوسائله؛ فمثلًا: صلاة الجماعة واجبة، ولا يتحصل هذا الواجب إلَّا بالسعي والمشي؛ فيكون هذا السعيُ والمشيُ واجبًا.

---

(١) لابن رجب رسالة مُفردة مطبوعة في إخراج الزكاة على الفور.

ولذا؛ فإنَّ الأصوليين قد وضعوا هذه القاعدة؛ وهي: (ما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجبٌ).

والعلماء يُقسِّمونها إلى أقسام[1]:

الأول: قسم ليس تحت قدرة العبد؛ كزوال الشمس لوجوب الظهر، وهذا النوع لا يوصف بالوجوب.

الثاني: قسم تحت قدرة العبد عادةً، إلَّا أنَّه لم يُؤمَرْ بتحصيل أسبابه؛ كالنصاب لوجوب الزكاة، والاستطاعة لوجوب الحج.

الثالث: قسم تحت قدرة العبد، وهو مأمور به؛ كالطهارة للصلاة، وكالسعي للجمعة.

فالواجب المُعلَّق على شرطٍ -كالزكاة؛ مُعلَّقة على مَلْكِ النصاب- لا يتعلَّق به وجوبٌ.

وأمَّا الواجبُ المُطلَق -كالطهارة للصلاة-؛ فهذا هو الذي يتعلَّق به الوجوب، وعليه تُطلَقُ القاعدة.

وكما يُذكَرُ هذا في الواجب، فإنَّه يُذكَرُ في المندوب؛ فصلاة القيام في رمضان في جماعة سُنَّةٌ، ولا يتحصَّلُ هذا المندوب إلَّا بالسعي؛ فهذا السعي يكون مندوبًا.

قوله: (**وإذا فعل... إلخ**)؛ أي: إذا فعل المُكلَّفُ الواجبَ بشروطه الشرعية تبرأ ذمته، ويخرج عن عهدة الأمر، ويسقط عنه الإثم، ولو مات المُكلَّفُ قبل أَنْ

---

(١) انظر مناقشتها في: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠/ ١٥٩-١٦٠).

يَمتثل الأمر لا تبرأ ذمته، فلو مات وعليه دَيْنٌ، ولم يؤدِّه، يُؤخذ من ماله، وكذلك لو أَنَّ رجلًا نَذَرَ أَنْ يصوم يومًا، ثم مات قبل أَنْ يصوم لا تبرأ ذمته، ويصوم عنه وليُّهُ.

* هل من صلة بين إبراء الذمة والثواب؟

الجواب مُفصَّلاً عند شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٩/ ٣٠٣-٣٠٥)، وهذا نصُّ كلامه -رحمه اللَّه-:

«إنَّ الإجزاء والإثابة يجتمعان ويفترقان؛ فالإجزاء: براءة الذمة من عهدة الأمر، وهو السلامة من ذمِّ الربِّ أو عقابه، والثواب: الجزاء على الطاعة.

وليس الثواب من مقتضيات مجرد الامتثال، بخلاف الإجزاء؛ فإنَّ الأمر يقتضي إجزاء المأمور به، لكن هما مجتمعان في الشرع؛ إذ قد استقر فيه أنَّ المطيعَ مُثاب، والعاصي مُعاقب.

وقد يفترقان؛ فيكون الفعلُ مُجزئًا لا ثواب فيه، إذا قارنه من المعصية ما يقابل الثواب، كما قيل: «رُبَّ صائمٍ حظُّهُ من صيامِهِ العطشُ، ورُبَّ قائمٍ حظُّهُ من قيامِهِ السَّهَرُ»؛ فإنَّ قول الزور والعمل به في الصيام أوجب إثمًا يقابل ثواب الصوم، وقد اشتمل الصوم على الامتثال المأمور به والعمل المنهي عنه، فبرئت الذمة للامتثال ووقع الحرمان للمعصية.

وقد يكون مثابًا عليه غير مجزئ إذا فعله ناقصًا عن الشرائط والأركان؛ فيُثابُ على ما فعل ولا تبرأ الذمة إلَّا بفعله كاملاً.

وهذا تحرير جيدٌ: إنَّ فعل المأمور به يوجب البراءة، فإِنْ قارنه معصية بقدره تخُلّ بالمقصود قابل الثواب، وإِنْ نقص المأمور به أُثيب ولم تحصل البراءة التامة؛

فإِمَّا أَنْ يعاد، وإِمَّا أَنْ يجبر، وإِمَّا أَنْ يأثم.

فتدبر هذا الأصل؛ فإنَّ المأمور به مثل المحبوب المطلوب، إذا لم يحصل تامًّا لم يكن المأمور بريئًا من العهدة، فنقصه إمَّا أَنْ يجبر بجنسه أو ببدل، أو بإعادة الفعل كاملاً إذا كان مرتبطًا، وإمَّا أَنْ يبقى في العهدة كركوب المنهي عنه.

فالأول: مثل مَن أخرج الزكاة ناقصةً؛ فإنَّهُ يخرج التمام.

والثاني: مثل مَن ترك واجبات الحج؛ فإنَّه يجبر بالدم، ومَن ترك واجبات الصلاة المجبورة بالسجود.

والثالث: مثل مَن ضحَّى بمعيبة، أو أعتق معيبًا، أو صلَّى بلا طهارة.

والرابع: مثل مَن فوَّت الجمعة والجهاد المتعين.

وإذا حصل مقارنًا لمحظور يُضادّ بعض أجزائه لم يكن قد حصل؛ كالوطء في الإحرام، فإنَّه يُفسدُهُ، وإنْ لم يُضادّ بعض الأجزاء يكون قد اجتمع المأمور والمحظور؛ كفعل محظورات الإحرام فيه، أو فعل قول الزور والعمل به في الصيام؛ فهذه ثلاثة أقسام في المحظور كالمأمور؛ إذِ المأمور به إذا تركه يستدرك تارةً بالجبران والتكميل، وتارة بالإعادة، وتارة لا يستدرك بحال.

والمحظور كالمأمور؛ إمَّا أَنْ يوجب فساده فيكون فيه الإعادة، أو لا يستدرك، وإمَّا أَنْ يوجب نقصه مع الإجزاء فيجبر، أو لا يجبر، وإمَّا أَنْ يوجب إثمًا فيه يقابل ثوابه.

فالأول: كإفساد الحج، **والثاني**: كإفساد الجمعة، **والثالث**: كالحج مع محظواته، **والرابع**: كالصلاة مع مرور المصلي أمامه، **والخامس**: كالصوم مع قول

الزور والعمل به.

فهذه المسائل؛ مسألة الفعل الواحد والفاعل الواحد والعين الواحدة؛ هل يجتمع فيه أَنْ يكون محمودًا مذمومًا، مرضيًّا مسخوطًا، محبوبًا مبغضًا، مثابًا معاقبًا متلذذًا متألمًا، يشبه بعضها بعضًا؟ والاجتماع ممكن من وجهين، لكن من وجه واحد متعذر، وقد قال -تعالى-: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]».



مَن يدخل في الأمر والنهي، ومَن لا يدخل فيه

قال إمام الحرمين: (يدخل في خطاب اللَّه -تعالى- المؤمنون.

الساهي والصبي والمجنون غير داخلين في الخطاب.

والكفار مخاطبون بفروع الشريعة، وبما لا تصح إلاَّ به، وهو الإسلام؛ لقوله -تعالى-: ﴿قالوا لم نَكُ من المصلين﴾.

و الأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عن الشيء أمر بضده).

قوله: **(يدخل في خطاب اللَّه -تعالى- المؤمنون)**.

المقصود بـ(خطاب اللَّـه): هو الخطاب التكليفي، ومراده هنا بيان مَن يتناوله خطاب التكليف، ومَن لا يتناوله ذلك، والقصد بيان المكلَّف من غيره.

قوله: **(المؤمنون)**؛ أي: المُكلَّفون من الذكور والإناث؛ إذْ إنَّ الخطاب الموجَّه للرجال فَإِنَّ النساءَ يدخلن فيه -تبعًا-، إلَّا إذا جاءت قرينةٌ تدلُّ على إخراجهنَّ.

والخطاب الموجَّه للنساء لا يدخل فيه الرجال إلَّا بقرينة؛ وذلك لأنَّ الأصل في الشريعة أنَّها وُضِعَت للعموم، وليست للخصوص، ولذا؛ إخراج الفرد -وهو التخصيص- من اللفظ العام يحتاج إلى دليل خاص؛ فالنصُّ الذي خوطب به النَّبِيُّ ﷺ هو خطاب لأمته، وخطاب الشرع للرجال يدخل فيه النساء تبعًا، ومن الأدلة

على أنَّ النساء يدخلن في خطاب الرجال:

أولًا: قول النَّبِيِّ ﷺ: «النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ»[(١)].

ثانيًا: إجماع أهل اللُّغة على تغليب الذكور على الإناث في الجمع؛ فَإِنِ اجتمع الذكورُ مع الإناثِ فإنَّ الرجالَ يغلبون، على حدِّ قول الشاعر:

كُتِبَ القَتْلُ والقِتَالُ علينا ... وعلى الغانياتِ جَرُّ الذُّيولِ

ثالثًا: العرف الشرعي يدلِّلُ على ذلك؛ فقال عن مريم: ﴿**وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ**﴾ [التحريم: ١٢]؛ فـ﴿**الْقَانِتِينَ**﴾ جمعُ مُذكرٍ سالمٍ، وقال عن امرأةِ العزيز: ﴿**إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ**﴾ [يوسف: ٢٩]، ولم يقل (الخاطئات)؛ فهي داخلة في جمع المذكر، وقوله -تعالى-: ﴿**قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً**﴾ [البقرة: ٣٨]، ومن بين هؤلاء حواء.

ومراد المصنِّف بـ(**المؤمنون**) هنا: خطابهم بفروع الشريعة، وذكرهم للخلاف في مخاطبة الكفار بالفروع، وستأتي هذه المسألة قريبًا إِنْ شاء اللَّه تعالى.

قوله: (الساهي والصبي والمجنون غير داخلين في الخطاب).

الساهي: هو مَن وقع منه الفعل بنسيان أو غفلة؛ فالنسيان: عن شيء سبق العلم به، ولكن حال فعله لم يقع تذكره.

---

(١) أخرجه الترمذي (١١٣)، وأبو داود (٢٣٦)، وابن ماجه (٦١٢)، وأحمد (٦/ ٢٥٦)، وابن راهويه (١٧٠٦)، وأبو يعلى (٤٦٩٤) في «مسانيدهم»، وابن أبي شيبة (١/ ٧٨)، وابن الجارود في «المنتقى» (٨٩، ٩٠)، والبيهقي (١/ ١٦٨)، وابن عبد البر في «التمهيد» (٨/ ٣٣٧) من حديث عائشة -رضي اللَّه عنها-، **وإسناده صحيح**.

وأما الغفلة: فهي فعل الشيء عن جهل بما سيكون.

والسهو والنسيان لا يؤاخذ بهما العبد بإطلاق، وإنما ترفع عنه المؤاخذة في وقت السهو والنسيان؛ لأنَّه غير فاهم للخطاب، وشرط الخطاب الفهم[(١)]، فمتى زال النسيان وحصل التذكر شُغلتْ الذِّمَّةُ، والنَّبِيُّ ﷺ يقول: «مَنْ نَامَ عن صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا مَتَى ذَكَرَهَا»[(٢)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢١/ ٦٣٤): «فمَن استقرأ ما جاء به الكتاب والسنة تَبيَّنَ له أنَّ التكليفَ مشروطٌ بالقدرة على العلم والعمل، فمَن كان عاجزًا عن أحدهما سقط عنه ما يعجزه، و﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]».

وقال في (١٤/ ١١٥) أيضًا -بعد كلام-: «ولهذا كانت الأقوال في الشرع لا تعتبر إلَّا من عاقل يعلم ما يقول ويقصده؛ فأمَّا المجنون والطفل الذي لا يميز فأقواله كلها لغو في الشرع، لا يصح منه إيمان ولا كفر، ولا عقد من العقود، ولا شيء من الأقوال باتِّفاق المسلمين، وكذلك النائم إذا تكلم في منامه؛ فأقواله كلها لغو، سواء تكلَّم المجنون والنائم بطلاق، أو كفر، أو غيره».

وقال مُصححًا خطأً فظيعًا يردده بعض السذج من الناس -وهو كفر باللَّه

---

(١) ذهب بعض الحنفية إلى أنَّ النائم والساهي مكلفان!

انظر: «البحر المحيط» (١/ ٣٥٠)، و«تيسير التحرير» (٢/ ٢٦٣)، بل ذكره ابن اللحام في «القواعد والفوائد الأصولية» (ص ٤٩) رواية عن الإمام أحمد!

(٢) أخرجه مسلم (٦٨٤) من حديث أنس -رضي اللَّهُ عنه-.

تعالى- حيث يعتقدون أنَّ بعض المجانين والمعتوهين أولياء للَّـه ربِّ العالمين! قال في «مجموع الفتاوى» (١٠/ ٤٣١-٤٣٢):

«لكن مَن ليس بمكلف من الأطفال والمجانين قد رفع القلم عنهم، فلا يعاقبون، وليس لهم من الإيمان باللَّه وتقواه باطنًا وظاهرًا ما يكونون به من أولياء اللَّه المتقين، وحزبه المفلحين، وجنده الغالبين، لكن يدخلون في الإسلام تبعًا لآبائهم، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١].

وهم مع عدم العقل لا يكونون ممن في قلوبهم حقائق الإيمان ومعارف أهل ولاية اللَّـه وأحوال خواص اللَّـه؛ لأنَّ هذه الأمور كلها مشروطة بالعقل؛ فالجنون مضاد العقل والتصديق والمعرفة واليقين والهدى والثناء، وإنَّما يرفع اللَّه الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات؛ فالمجنون -وإنْ كان اللَّـهُ لا يعاقبه، ويرحمه في الآخرة- فإنَّه لا يكون من أولياء اللَّـه المقربين والمقتصدين الذين يرفع اللَّـه درجاتهم.

ومَن ظنَّ أنَّ أحدًا من هؤلاء الذين لا يؤدون الواجبات، ولا يتركون المحرمات سواء كان عاقلاً أو مجنونًا أو مولهًا أو متولهًا؛ فمَن اعتقد أنَّ أحدًا من هؤلاء من أولياء اللَّه المتقين، وحزبه المفلحين، وعباده الصالحين، وجنده الغالبين، السابقين، المقربين والمقتصدين الذين يرفع اللَّـه درجاتهم بالعلم والإيمان مع كونه لا يؤدي الواجبات، ولا يترك المحرمات: كان المعتقد لولاية مثل هذا كافرًا مُرتدًّا عن دين الإسلام، غير شاهد أنَّ محمدًا رسول اللَّه ﷺ، بل هو مكذِّبٌ لمحمدٍ ﷺ فيما شهد به؛ لأنَّ محمدًا أخبر عن اللَّه أنَّ أولياء اللَّـه هم المتقون المؤمنون، قال تعالى: ﴿أَلَا

إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٦٢]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]».

والصبي غير مأمور بذاته، فلا يدخل في التكليف، ولكنَّ وليَّ أمره مأمورٌ بأَنْ يأمرَهُ، فقول رسول اللَّه ﷺ: «مُرُوا أبناءَكم بالصَّلاةِ أبناء سبعٍ، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر»(١) هذا أمرٌ لأولياء الأمور، فإِنْ لم يأمر الأبُ ابنه بالصلاة، فالذي يأثم الأبُ، والصبي لا يأثم؛ وذلك لأنَّه مرفوعٌ عنه القلم.

ورَفْعُ القلم في حقه في الترك فقط، لا في الترك والفعل؛ فالصبيُّ إِنْ صام، وصلى، وحج، وزكى: فهو غير مأمورٍ أمر إيجابٍ، ولكن إِنْ أوقع هذه العبادات بشروطها؛ فهو مأجورٌ، لكنها لا تسقط من ذمته ما لم يفعلها وهو بالغ، وفعله قبل البلوغ يؤجرُ عليه، والذي يدلُّ على ذلك أنَّ امرأةً رفعت ابنها للنَّبِيِّ، وقالت: ألهذا حج؟ قال: «نعم، ولكِ أجرٌ»(٢)، ولازم قول النَّبِيِّ: «نعم»؛ أي: له ثوابه.

ويجري التكليف على الصبي بأحد الأمور التالية:

أولًا: الاحتلام: ظهور الماء -في اليقظة- الذي يكون منه الحمل أو الاحتلام،

---

(١) أخرجه البخاري في «التاريخ الكبير» (٤/ ١٦٨)، وأبو داود (٤٩٥، ٤٩٦)، وابن أبي شيبة (١/ ٣٤٧)، وأحمد (٢/ ١٨٠)، والدولابي في «الكنى» (١/ ١٥٩)، والعقيلي (٢/ ١٦٧، ١٦٨)، وابن عدي (٣/ ٩٢٩)، والدارقطني (١/ ٢٣٠)، والحاكم (١/ ١٩٧)، والبيهقي (٢/ ٢٢٩) و(٣/ ٨٤)، والبغوي (٥٥٠)، وأبو نعيم (١٠/ ٢٦)، والخطيب (٢/ ٢٧٨)، **والحديث حسن**.

(٢) أخرجه مسلم (١٣٣٦) من حديث ابن عبَّاسٍ -رضي اللَّهُ عنهما-.

والدليل على ذلك قوله -تعالى-: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الأَطْفَالُ مِنكُمُ الحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا﴾ [النور: ٥٩]، وقوله -تعالى-: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾ [النساء: ٦]، ويبلغ النكاح برؤية المني، وقول النَّبِيِّ ﷺ: «رُفِعَ القلمُ عن ثلاث: عن النائمِ حتَّى يستيقظ، وعن الصَّبيِّ حتَّى يشتَدَّ، وعن المعتوهِ حتَّى يعقلَ»(١).

ثانيًا: الحيض والحبل في حق الأنثى، وهذا أمر مجمعٌ عليه، ويستأنس بحديث عائشة -مرفوعًا-: «لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ»(٢).

---

(١) أخرجه الترمذي (١٤٢٣)، وأبو داود (٤٤٠١-٤٤٠٣)، والنسائي في «الكبرى» (٧٣٤٣)، وابن ماجه (٢٠٤٢)، وأحمد (١/ ١١٦، ١١٨، ١٤٠، ١٥٤، ١٥٨)، والطيالسي (٩٠)، وأبو يعلى (٥٨٧) في «مسانيدهم»، وابن خزيمة (٣٠٤٨)، وابن حبان (١٤٣) في «صحيحيهما»، والدارقطني (٣/ ١٣٩)، والطحاوي (٢/ ٧٤)، والحاكم (١/ ٥٨) و(٢/ ٥٩) و(٤/ ٣٨٩)، والبيهقي (٤/ ٣٢٥) و(٨/ ٦٤)، وابن حزم في «الإحكام» (٥/ ٦٨٧) من حديث عليٍّ -رضي اللَّهُ عنه- مرفوعًا وموقوفًا. وصحح الموقوف الدارقطني في «العلل» (٣/ ٧٤) رقم (٢٩١)، والنسائي في «الكبرى»، وأورده البخاري في «صحيحه» (٦/ ١٦٩) و(٨/ ٢١) عن علي موقوفًا مُعلَّقًا بصيغة الجزم. قال ابن حجر في «الفتح» (١٢/ ١٢١): «رجح النسائي الموقوف، ومع ذلك فهو مرفوع حكمًا».

قلتُ: وللمرفوع شواهد؛ انظرها في: «نصب الراية» (٤/ ١٦٣)، و«عارضة الأحوذي» (٦/ ١٩٦)، و«مجمع الزوائد» (٦/ ٢٥١)، ولذا قال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١١/ ١٩١): «اتفق أهل المعرفة على تلقّيه بالقبول».

وصححه ابن المنذر في «الأوسط» (٤/ ٣٨٧)، وجمعٌ.

(٢) أخرجه أبو داود (٦٤١)، والترمذي (٣٧٧)، وابن ماجه (٦٥٥)، وأحمد (٦/ ١٥٠، ٢١٨، ٢٥٩)، وإسحاق (١٢٨٤، ١٢٨٥) في «مسنديهما»، وابن خزيمة (٧٧٥)، وابن حبان =

ثالثًا: السِّنُّ؛ وقع خلاف شديد بين العلماء في السِّنِّ الذي يحُكم على الصبيِّ به بالبلوغ؛ فمنهم من قال: يُكلَّف الصبيُّ إذا بلغ خمس عشرة سنة، وهو مذهب جماهير أهل العلم، وهو مذهب الشافعية، والحنابلة، والأوزاعي، وأبي يوسف، وهنالك رواية عن أحمد قال: «خمس عشرة سنة في حق الذكر، أمَّا الأنثى فلا بد لها من الحيض»(١).

والدليل على ذلك ما ثبت عن ابن عمر -رضي اللَّـهُ عنهما-، قال: عُرِضْتُ على رسول اللَّه ﷺ، وأَنَا ابنُ أربع عشرة، فلم يقبلني، فعُرِضْتُ عليه من قابل وأنا ابن خمس عشرة سنة فقبلني.

قال نافعٌ: فقدمتُ على عمر بن عبد العزيز -وهو يومئذٍ خليفة-، فحدثته هذا الحديث، فقال: إنَّ هذا لحدٌّ بين الصغير والكبير؛ فكَتَبَ إلى عُمَّالِهِ أَنْ يفرضوا لمَن كان ابنَ خمس عشرة سنة، ومن كان دون ذلك فاجعلوه في العيال(٢).

= (١٧١١، ١٧١٢) في «صحيحيهما»، وابن أبي شيبة (٢/ ٢٣٠)، وابن الأعرابي في «معجمه» (١٩٩٤)، والحاكم (١/ ٢٥١)، والبيهقي (٢/ ٢٣٣) و(٦/ ٥٧)، والبغوي (٥٢٧)، وابن حزم في «المحلى» (١/ ١١٨) و«الإحكام» (٥/ ٦٨٧)، **والحديث صحيح**.

(١) انظر: «معالم السنن» (٦/ ٢٣٢)، و«شرح النووي على صحيح مسلم» (١٣/ ١٢)، و«فتح الباري» (٥/ ٢٧٧)، و«الإنصاف» للمرداوي (٥/ ٣٢٠).

وتجد المسألة بتفصيل وتوثيق مذاهب العلماء في «الإشراف» للقاضي عبد الوهاب البغدادي (٣/ ٣٧) مع تعليقي عليه.

(٢) أخرجه البخاري (٢٦٦٤، ٤٠٩٧)، ومسلم (١٨٦٨)، وأحمد (٢/ ١٧)، والترمذي (١٣٦١، ١٧١١)، والنسائي (٦/ ١٥٥)، وأبو داود (٤٤٠٧)، وابن ماجه (٢٥٤٣)، وغيرهم.

وقد أخرج عبد الرزاق في «المصنف» (٧/ ٣٣٧) و(١٠/ ١٧٧) عن الثوري، قال: «سمعنا أنَّ الحُلُم أدناه: أربع عشرة، وأقصاه ثمان عشرة؛ فإذا جاءت الحدود أخذنا بأقصاها».

قال عبد الرزاق: «والناس عليه، وبه نأخذ».

وذهب الإمام أبو حنيفة(١) إلى أنَّ الصبيَّ يبلغ بثمان عشرة سنة، وروي عنه بسبع عشرة سنة، واحتجوا بقوله -تعالى-: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ [الإسراء: ٣٤]، وقد صح عن ابن عباس -رضي اللَّهُ عنهما- أنه قال: «﴿حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾: ابن ثمان عشرة سنة»(٢).

ولا يلزم من الآية البلوغ، وخبر ابن عمر -رضي اللَّهُ عنهما- أنَّ حدَّ البالغ (خمس عشرة سنة) أقوى وأوضح في الدلالة، وأخص في المسألة.

رابعًا: الإنبات؛ قال به جمعٌ، على رأسهم: مالك، والشافعي، وأحمد، وأبو ثور، والليث بن سعد، وقالوا: المراد به: أَنْ يَنْبُتَ الشعرُ الخشنُ حول ذَكَرِ الرجلِ، وحول فَرْجِ المرأة، فمتى حَصَلَ هذا الإنباتُ؛ فحينئذٍ يكون الذكر والأنثى في عِدَادِ المكلفين(٣).

قال الإمام مالك: «بمجرد الإنبات لا تقام الحدود، ولكن يبلغ به»(٤).

---

(١) انظر لمذهبه: «شرح معاني الآثار» (٣/ ٢١٨)، و«بدائع الصنائع» (٧/ ١٧١).

(٢) أسند الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣/ ٢١٨) نحوه إلى سعيد بن جبير.

(٣) انظر: «معالم السنن» (٦/ ٢٣٢)، و«المغني» (٦/ ٥٩٧)، و«فتح الباري» (٥/ ٢٧٧)، و«الإنصاف» (٥/ ٣٢٠)، و«عمدة القاري» (١٣/ ٢٣٩).

(٤) انظر: «تفسير القرطبي» (٢/ ١٦٠٤).

والدليل على الإنبات: ما ثبت من حديث عطية القرظي، قال: «عُرضنا على النَّبِيِّ ﷺ يوم قريظة؛ فكان مَن أَنْبَتَ قُتِلَ، ومَن لم يُنْبِتْ خُلِّيَ سبيلُهُ، فكنت فيمن لم ينبت فخلي سبيلي»[(١)].

خامسًا: بعض العلامات عند المالكية -وهذه لم يرد عليها دليل، وليس بمجرد حصولها يحدث البلوغ، ولكن هي أمارات للبلوغ-، وهي: نتن الإبط، وغلظ الصوت، وبروز ثدي المرأة، واخضرار الشارب، ونزول العارضين، وظهور أثر اللحية من جهة شعر الرأس[(٢)].

قوله: (والكفار مخاطبون... إلخ).

لا خلاف بين العلماء -أبدًا- أنَّ الكُفَّار مخاطبون بأصول الشريعة والإيمان[(٣)]، وأنهم مخاطبون بأحكام المُعاملات، وما يترتب عليها؛ لأنهم يعيشون

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (١٢/ ٥٣٩)، وعبد الرزاق (١٨٧٤٣)، والحميدي (٨٨٨، ٨٨٩)، والطيالسي (١٢٨٤)، وأحمد (٤/ ٣١٠، ٣٨٣) و(٥/ ٣١٢)، والترمذي (١٥٨٤)، والنسائي (٦/ ١٥٥) و(٨/ ٩٢)، وفي «الكبرى» (٥٦٢٣، ٧٤٧٤، ٨٦٢٠، ٨٦٢١)، وأبو داود (٤٤٠٤، ٤٤٠٥)، وابن ماجه (٢٥٤١، ٢٥٤٢)، وابن سعد (٢/ ٧٦)، وابن حبان (٤٧٨٠-٤٧٨٣)، وابن الجارود (١٠٤٥)، والطبراني (١٧/ رقم ٤٢٨-٤٣٧)، والحاكم (٢/ ١٢٣) و(٣/ ٣٥) و(٤/ ٣٩٠)، والبيهقي (٦/ ٥٨) و(٩/ ٦٣)، وابن حزم في «الإحكام» (٥/ ٦٨٨) و«المحلى» (١/ ١١٦)، وغيرهم، **وهو صحيح**.

(٢) انظر: «تفسير القرطبي» (٢/ ١٦٠٤).

(٣) انظر الإجماع على ذلك في: «نفائس الأصول» (٢/ ٦٩٦) للقرافي، و«إحكام الفصول» (ص ٢٤٤) للباجي.

بين المسلمين، وهم أهل ذمة؛ فلهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين، فالآثار المترتبة على المعاملات واجبة عليهم بعقد الذمة، حتى على القول المُخالف الذي يقول: إنَّ الكفار غير مُخاطبين بالفروع.

وكذلك ما يترتب على العقوبات؛ كالحدود والقِصاص، فهذا يجب عليهم بعقد الذمة، ومَن قال من علمائنا: إنهم مخاطبون بفروع الشريعة، قالوا: هو واجب عليهم ديانةً.

وهذا الحدُّ غير مُختلف فيه بين الفقهاء[1]، وفيما عَدَا ذلك اختلفوا: هل هم مخاطبون؛ بمعنى: أنَّ اللَّـه يوقفهم يوم القيامة ويحاسبهم على جميع الفروع؛ كالصلاة، والزكاة، وغير ذلك أم لا؟

هذا مما وقع فيه خلاف، والراجح: ما قرَّره الماتن بأنهم مخاطبون، وهذا أقوى الروايات عن أحمد؛ فإنَّه قال في كتاب «الطاعة» (٢/ ٣٥٩ - «العدة») في قوله -تعالى-: ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ . . .**﴾ [النور: ٦] الآية، قال: «فالظاهر: يقع على الأُمّة اليهودية والنصرانية، وغير ذلك».

وذَكَرَ عنه ابنُ قدامة في «المغني» (٨/ ٥)، وصاحب «المسودة في أصول الفقه» (ص ٤٦) قولَين، ورَجَّحَا أنَّ أصح القولَين عن أحمد: أنَّ الكفار مُخاطبون بفروع الشريعة.

وهذا ظاهر مذهب الإمام الشافعي؛ فقد نقل الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٣٩٨) ذلك عنه، فقال: «نص عليه الشافعي في مواضع، منها تحريم ثمن الخمر

---

(١) كما تراه في: «البحر المحيط» (١/ ٤٠١)، و«فواتح الرحموت» (١/ ١٢٨).

عليهم».

وهذا مذهب المالكية[١]، وإليه ذهب بعض الحنفية؛ كأبي بكر الرازي[٢]، وهذا مذهب أهل الحديث[٣]، وأكثر المعتزلة[٤]، وهو الصواب.

والأدلة على ذلك:

أولًا: قول النَّبِيِّ ﷺ: «بُنِيَ الإِسلامُ على خَمْسٍ...»[٥] الحديث؛ فالشهادتان بالنسبة لسائر الأركان، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة؛ فكما أنَّ الصلاة لا تقبل إلَّا بالوضوء، فإنَّ الصلاة لا تقبل إلَّا بالشهادتين.

وأصلُ الإسلام مبنيٌّ على هذه الأصول الخمسة، فلو كان الكافرُ مُكلَّفًا بالشهادتين -فقط- لمَا كانت الأصول الخمسة هي أركان الإسلام، فالمسلم عليه أَنْ يُقيمَ الإسلام بأركانه، وبما أنَّ الكافر مخاطبٌ بالشهادتين، فهو مخاطب بسائر الأركان -أيضًا-.

ثانيًا: الكفار داخلون في النهي، والنهيُ أحدُ شِقَّيِ التكليفِ؛ فإذًا هم داخلون في الأمر.

ثالثًا: قالوا: لا يوجد شيء مستحيل عقلًا، وما الذي يمنع من دخول الكفار في

---

(١) انظر: «إحكام الفصول» (٢٢٤)، و«شرح تنقيح الفصول» (١٦٦).

(٢) انظر: «الفصول» له ، و«كشف الأسرار» (٤/ ٢٤٣)، و«تيسير التحرير» (٢/ ١٤٨).

(٣) نقله عنهم صاحب «كشف الأسرار» (٤/ ٢٤٣).

(٤) كما في «المعتمد» (١/ ٢٩٤)، و«المغني» (١٧/ ١١٦-١١٧) لقاضيهم عبد الجبار.

(٥) أخرجه البخاري (٨) من حديث ابن عمر -رضي اللَّهُ عنهما-.

فروع الشريعة؟! فالكافر عاقلٌ، بالغٌ، مُدركٌ، مميِّزٌ كالمسلم؛ فلماذا هذا يُشْغَلُ، وهذا لا يُشْغَلُ؟! ومناط التكليف عند الطرفين هو هو!

رابعًا: احتجَّ القائلون بهذا القول بأدلة نقليّة كثيرة؛ منها:

الأول: قوله -تعالى-: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾ [آل عمران: ٩٧]، (ال) في: ﴿**النَّاسِ**﴾ للاستغراق؛ فتشمل المؤمن والكافر.

الثاني: قوله -تعالى-: ﴿**مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ . قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ . وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ . وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ . وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ**﴾ [المدثر: ٤٢-٤٦]؛ فَجُرْمُهُم ليس الكفر -فقط-، وإنما جُرْمُهُم ترك الصلاة، وعدم إطعام المسكين، ولازم هذا أنهم مخُاطبون بها.

الثالث: قوله -تعالى-: ﴿**لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ . رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفاً مُّطَهَّرَةً . فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ . وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ . وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ**﴾ [البينة: ١-٥]، والضمير في: ﴿**أُمِرُوا**﴾ يعود على أهل الكتاب والمشركين؛ فإذًا هم مأمورون.

الرابع: قوله -تعالى-: ﴿**وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا . يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا**﴾ [الفرقان: ٦٨-٦٩]، فسبب مضاعفة العذاب الأمور الثلاثة: الكفر، والقتل، والزنا؛ فلو كان الكافر غير مخاطب بفروع الشريعة لما كانت المضاعفة لها معنًى.

فالكافر الذي لا يزني ولا يقتل، ليس كالكافر الذي يزني ويقتل؛ فإذا ضُوعِفَ العذاب بمجموع ذلك دلَّ على أنَّ الزنا والقتل يدخل فيه، فثبت كون ذلك محظورًا عليه، فيستفاد من ذلك أنَّ الكافر مُخاطبٌ بفروع الشريعة.

الخامس: قوله -تعالى-: ﴿**كَلاَّ إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ . وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ . وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ . وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ . إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ . فَلاَ صَدَّقَ وَلاَ صَلَّى . وَلَكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّى . ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى أَهْلِهِ يَتَمَطَّى**﴾ [القيامة: ٢٦-٣٣]، فذمَّ الكفار على ترك الصدقة، وعلى ترك الصلاة؛ فدلَّ على أنهم مخاطبون بهما.

السادس: قوله -تعالى-: ﴿**وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ . الَّذِينَ لاَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُون**﴾ [فصلت: ٦-٧]، فتوعد اللَّهُ المشركين بالويل، وسبب ذلك أنَّهم لا يؤتون الزكاة وكفرهم بالآخرة.

السابع: قوله -تعالى-: ﴿**الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَاباً فَوْقَ الْعَذَابِ**﴾ [النحل: ٨٨]، فرتَّب اللَّهُ زيادة العذاب على الكفر وعلى الصَّدِّ.

الثامن: المقتضى لوجوب الفروع من العبادات قائمٌ في حقِّ الكافر؛ فربُّنَا يقول: ﴿**يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ**﴾ [البقرة: ٢١]، والكافر من الناس، واللَّهُ خلق الإنس والجن ليعبدوه، والمقتضى قائمٌ؛ فهو بذلك داخل في هذه العمومات.

التاسع: الكفار ذَمَّهُم اللَّهُ! وبَيَّن عقابَهُم على قتلهم الأنبياء، وتكذيبهم الرسل؛ فكان هذا العمل يعاقبون عليه كما يعاقبون على الكفر باللَّهِ!

وهناك قول آخر للعلماء، قال به أغلبُ الحنفية، ومال إليه ابن خويز منداد -من المالكية-، وهو قول لأحمد، ورواية عن الشافعي؛ يقولون: إنَّ الكفار غير مُخاطبين

بفروع الشريعة[1].

واحتجوا بأدلة بعيدة عن المسألة، وبلوازم عقلية، وعكَّروا على بعض الأدلة السابقة، ولم يتعرضوا لبعضها؛ فمثلاً: قالوا في تفسير الآية: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ . الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [فصلت: ٦-٧]؛ أي: لا يزكون أنفسهم بالتوحيد[2]، وهذا مأثور عن بعض السلف، وله محل من النظر، لكنَّ الناظر في مجمل أدلة القائلين: (إنَّ الكافر مخاطب بالفروع) يجد أنَّه هو الصواب.

ومن أدلة القائلين: (إن الكافر غير مخاطب بالفروع):

أولاً: ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (برقم ١٣٩٥) عن ابن عباس -رضي اللّه عنهما-: أنَّ النَّبِيَّ ﷺ بعث مُعاذًا -رضي اللَّهُ عنه- إلى اليمن، فقال: «ادعهم إلى شهادةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ؛ فإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدِ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يوم وَلَيْلَةٍ؛ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ»؛ فالنَّبِيُّ ﷺ ما أمرهم بالصلاة حتى يشهدوا، فلازم هذا أنهم لا يخاطبون بالصلاةِ حتَّى يشهدوا؛ فالكافر غير مخاطب بالصلاة.

---

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (١/ ٥٠٣)، و«إحكام الفصول» (٢٢٤)، و«التوضيح على التنقيح» (١/ ٤١٣)، و«كشف الأسرار» (٤/ ٢٤٣)، و«العدة» (٢/ ٣٥٨)، و«الإحكام» (١/ ١٤٤) للآمدي.

(٢) ادَّعى ابنُ برهان في «الوصول إلى الأصول» (١/ ٩١) إجماع المفسرين على أنَّ المراد بالزكاة هنا الشهادتان! انظر مناقشة ذلك في «العدة» (٢/ ٣٦١) للقاضي أبي يعلى، و«كشف الأسرار» (٤/ ٢٤٥).

الجواب على ذلك: إنَّ النَّبِيَّ ﷺ لم يأمره بأَنْ يخاطبهم -بدايةً- بالصلوات؛ لأن الصلاة غير مقبولة من الكافر، فأمره أَنْ يأمرهم بالشهادتين، لا لأنَّ الصلاة غير مطلوبة من الكافر، بل لأنَّه طلب منه أَنْ يأمرهم بالشهادتين حتَّى تصحَّ صلاتهم، وإلَّا ففي الحديث -نفسِهِ-في آخره- قولُ النَّبِيِّ ﷺ: «فأعلمهم أنَّ اللَّـه افترض عليهم خمس صلوات في كُلِّ يوم وليلة؛ فإِنْ هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أنَّ اللَّـه افترض عليهم صدقةً تُؤخَذُ من أغنيائهم وتردُّ إلى فقرائهم»، فلو كان استنباطكم واستدلالكم صحيحًا! لكان يُفْهَمُ من الحديث: إنَّ الشخص لا يُؤمَرُ بالزكاة حتَّى يصليَ، وأنتم لا تقولون بذلك!! إذ إنَّكم تقولون: إنَّ ذمَّةَ غير المصلي المسلم مشغولة بالزكاة! فعلى استنباطكم السابق من أنَّه لمَّا أمرهم بالصلاة حتَّى يشهدوا، يلزمكم القول بأنَّ الشخص لا يؤمر بالزكاة حتَّى يصلى، وأنتم لا تقولون به.

فإذًا لا بُدَّ من حَمْلِ الحديث على أنَّ المراد به: أنَّ النَّبِيَّ ﷺ أمر مُعاذًا بالبدءِ بالتوحيد؛ لأن بصلاحه تصلح العبادات، وليس لأنَّ ذمَّةَ الكفار غير مشغولة بالصلاة.

ثم على فرض صحة استدلالكم؛ فدلالة الحديث على أنَّ الكفار غير مخاطبين بالفروع هي من دلالة المفهوم واللازم، والنصوص السابقة دلالتها بالمنطوق، ودلالة المنطوق مُقدَّمة على المفهوم واللازم.

ثانيًا: إنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَتَبَ إلى قيصر وكسرى، ودعاهما إلى التوحيد، ولم يدعهما إلى صلاة، أو زكاة، أو غير ذلك من الفروع.

والجواب على ذلك: هذا لا يلزم منه أنهم غير مخاطبين بالفروع؛ فالعاقل يدعو الناس للأولى فالأولى.

ثالثًا: لو صح تكليفهم بالفروع، لصحت منهم إذا أدَّوها، وأنتم لا تقولون ذلك.

الجواب على ذلك: إنَّ الجنب مخاطب بالصلاة، ولا تصح منه؛ لأنه قبل الصلاة مطلوب منه الغسل؛ فالكفَّار مُكلَّفون بالفروع، ومُكلَّفون بالذي لا يَصِحُّ التكليفُ إلَّا به، وهو الإسلام.

رابعًا: لو كانوا مخاطبين بفروع الشريعة لاستحقوا الضرب، والقتل على تركها، ولو أسلموا لوجب عليهم القضاء، وهذا لم يقع في حياة النَّبِيِّ ﷺ.

والجواب على ذلك: هؤلاء كفَّار، ولهم أحكامٌ خاصَّة، بيَّنَها ربُّنا -عزَّ وجلَّ- فقال: ﴿**قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ**﴾ [الأنفال: ٣٨]، فهذه الآية قائمة على التأسيس، وهم مخصوصون بهذه الأحكام.

فالأصل أنَّ الكفار والكتابيين مخاطبون بفروع الشريعة ما لم يقم دليل على خلاف ذلك(١).

قوله: (والأمر بالشيء نهي عن ضده(٢) ... إلخ).

---

(١) ولو بالقرائن، انظر مثالاً على ذلك ما سيأتي (ص ٢١٥)، واستثنى بعضُ الأصوليين خطابهم بالجهاد، انظر: «البحر المحيط» (١/ ٤٠٢) للزركشي، و«التمهيد» (١٢٧) للأسنوي.

ومنهم مَن قال: إنَّهم مكلفون بالأوامر دون النواهي، ومنهم مَن خصَّ الخطاب بالكافر المرتد دون الأصلي، ومنهم مَن توقف، كما تراه مبسوطًا عند الزركشي، وفيما نقلناه تحرير وتحرٍّ للصواب، والله أعلم.

(٢) خالف إمام الحرمين في «البرهان» (١/ ٢٥٢) مذهبه هذا! وقال فيه (١/ ٢٥٤):

«فأمَّا مَن قال: النهي عن الشيء أمر بأحد أضداد المنهي عنه؛ فقد اقتحم أمرًا عظيمًا»!!

وقارنه مع تتمة كلامه، مع «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠/ ١٦١ وما بعد).

الصواب في هذه العبارة أَنْ يقال: (الأمر بالشيء نهي عن أضداده، والنهي عن الشيء أمر بأحد أضداده)؛ لأَنَّه متى أَمَرَ الشرعُ بشيءٍ، فَإِنَّ فحوى ذلك، ولازمه، ومقتضاه أَنَّه نَهْيٌ عن جميع هذه الأضداد.

والأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضدِّهِ من حيث اللفظ، ولكنه يتضمنه ويستلزمه من طريق المعنى، ولذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ١٦١) بعد بسطه لهذه المسألة:

«**والتحقيق**: أنَّ وجوبه بطريق اللزوم العقلي، لا بطريق قصد الأمر، بل الأمر بالفعل قد لا يقصد طلب لوازمه، وإِنْ كان عالمًا بأَنَّه لا بُدَّ من وجودها، وإِنْ كان ممن تجوز عليه الغفلة؛ فقد لا تخطر بقلبه اللوازم».

ومتى نَهَى الشرعُ عن شَيْءٍ؛ فَإِنَّ فحوى ذلك، ولازمه، ومقتضاه أَنَّه أَمْرٌ بأحد أضداده.

فمثال الأول: أَمَرَ الشرعُ المصليَ بِأَنْ يقوم في صلاته، وهذا نَهْيٌ عن الجلوس، أو الاضطجاع؛ فهو نهي عن جميع أضداده.

ومثال الثاني: قال -تعالى-: ﴿**وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى**﴾ [الإسراء: ٣٢]، هذا نَهْيٌ عن الزنى، ومعنى هذا النهي: الأَمْرُ بزواجِ الحُرَّةِ، أو بملك اليمين، أو بنكاح الأَمَةِ، أو الاستعفاف، أو الصيام لِمَن لم يقدر على الزواج وعلى التحكم بشهوته؛ فهو أَمْرٌ بأحد أضداده، وهذا الضد الذي في الأمر أو النهي مستفاد من معناه، ومقتضاه، ولازمه، لا من لفظ الأمر -نفسِهِ-.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

النهي

قال إمام الحرمين: (والنهي: استدعاء الترك بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب.

ويدل على فساد المنهي عنه.

وترد صيغة الأمر والمراد بها: الإباحة، أو التهديد، أو التســوية، أو التكوين).

قوله: **(والنهي: استدعاء الترك بالقول...)**.

إنَّ بين الأمر والنهي صلةً وطيدةً، وعلاقةً قويَّةً، وما يذكره الأصوليون في مباحث الأمر هي عين المباحث المذكورة في النهي.

ولذا؛ فإنَّ النهي -على ما عرَّفه المُؤلِّف- هو: **(استدعاء الترك بـــالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب)**، ويُؤخذ على المُؤلِّف في تعريفه للنهي ما أُخِذَ على تعريفه للأمر:

قوله: **(بالقول)**: لو أنَّ المُؤلِّف -رحمه اللَّهُ- أسقطها من تعريفه للنهي لكان حسنًا؛ لأن طلبَ الترك قد يَقَعُ بالفعل.

قوله: **(ممن هو دونـــه)**؛ أي: من الأعلى إلى الأدنى، وهذا ما يُسمَّى عند الأصوليين بالعلو، والأصلُ اشتراطُهُ الاستعلاءَ -كما سبق بيانه في تعريف الأمر-.

قوله: (على سبيل الوجـــوب) أخرج المكروه من النهي، والصواب: أنَّ المكروه منهي عنه، كما أن المندوب مأمور به.

ولا خلاف بين الأصوليين في أنَّ النهي على الفور، فمتى نهى الشرعُ عن شيء وجب الامتثال له، وأنَّه يقتضي التكرار؛ لأنَّه فعل سلبي (١)، والفعل السلبي يلزم منه عدم الظهور، وأنَّ مَن تجَنَّبه -امتثالًا- برأت ذمتُهُ.

قوله: (ويدل على فساد المنهي عنه).

النهي: إمَّا أَنْ يكون في العبادات، وإمَّا أَنْ يكون في المعاملات، وثمرته في العبادات: أَنْ يُعْتَدَّ بها، وثمرته في المعاملات: نُفُوذُ العَقْدِ، والمتأمل في هذا يجد أنَّ العلماء مجُمِعُون على أنَّ العبادة يُعْتَدُّ بها، والمعاملة تَنْفُذُ مع وقوع النهي تارةً، وأنَّه لا يعتد بها، ولا تنفذ تارةً أُخرى.

وعلى هذا؛ فإنَّ كلامَ المُؤلِّف واسعٌ، ويحتاج إلى تقييد.

فأقول: إن العلماء قد اختلفوا في هذه القاعدة على خمسة أقوال:

الأول: إنَّ النهي إِنْ وَرَدَ على أَيَّةِ جهةٍ كان -سواء كان على ذات الشيء، أو على وصفه، وسواء كان هذا الوصف ينفك، أو لا ينفك، لازمًا كان، أو غير لازم، أو كان هذا النهي مُنصبًّا على ركن فيه، أو على شرط من شروطه- فإنَّه يقتضي الفساد، وهذا مذهب الظاهرية، وقول عند الحنابلة.

الثاني: إِنْ تَعلَّقَ النهيُ على ذات الشيء وأصله؛ فهو يقتضي الفساد، وإِنْ تَعلَّقَ

---

(١) انظر ما قدَّمناه (ص ١٣٥).

بوصفِهِ؛ فلا يقتضيه، وهذا هو قول الحنفية.

مثاله: رجلٌ نذر أنْ يصوم يوم العيد، فإنه يلزمه صيام يوم غيره؛ وذلك لأنَّ الصيام مشروعٌ بأصلِهِ، ممنوع بوصفه وهو يوم العيد.

الثالث: إذا تعلَّقَ النهي بعينِ المنهي عنه، أو بوصف لازم له، اقتضى الفساد، وهذا هو قول الجمهور، وجمع من الحنابلة.

مثاله: الرِّبا فيه زيادة، وهذه الزيادة لا تنفك عنه؛ فهي وصف لازم له؛ فإذًا الربا باطل عند الجمهور؛ لأن النهي يقتضي الفساد؛ لأنه تَعلَّقَ بوصف لازم.

الرابع: إذا كان النهي مُتعلِّقًا بالذات، أو بركنه، أو بشرطه، أو بوصف لازم له؛ فإنه يقتضي الفساد، وهذا مذهب بعض الحنابلة.

مثاله: رجل صلَّى وستر عورته بثوب حرير؛ فصلاته باطلة؛ لأنَّ النهي تعلَّق بشرط، وإذا تَعلَّق النهي بالشرط، اقتضى النهي الفساد.

الخامس: إذا كان النهي بحقِّ اللَّه -تعالى-؛ فهو يقتضي الفساد، وإذا كان بحقِّ العبد؛ فهو لا يقتضي الفساد، وهذا قول المازري، ونقله شيخ الإسلام ابن تيمية في «الفتاوى» وارتضاه، وهذا هو الراجح.

لكنَّ الحافظ العلائي قد عكَّر على قول المازري في كتابه «تحقيق المراد في هل النهي يقتضي الفساد»[1] بأنَّنا لا نعرف حقًّا للعبد إلَّا ويشوبه حقٌّ للَّه؛ فالزِّنَا حقٌّ للَّه، والذي زُنيَ بعرضه له حقٌّ، والسرقة حقٌّ للَّه، والمسروق منه له حقٌّ؛ فما مِن حقٍّ

---

(١) انظر منه: (ص ٤٠٨-٤٠٩).

للعبد وإلَّا وللَّهِ فيه حقٌّ، وما من حقٍّ للَّه إلَّا وللعبد فيه حقٌّ!!

وعلى هذا؛ فقد ذَكَرَ المُحققون من العلماء -كابن القيم في «إعلام الموقعين» (٢/ ٢٠٢-٢٠٣ / بتحقيقي)- فَيْصَلًا وضابطًا بين حقِّ اللَّه وحقِّ العبدِ، فقال:

«حقُّ اللَّه: ما لا يدخل مدخل للصلحِ فيه؛ كالحدود، والزكوات، والكفارات، ونحوها»، إلى أَنْ قال (ص٢٠٣):

«وأمَّا حقوق الآدميين: فهي التي تقبل الصلحَ، والإسقاطَ، والمعاوضة عليها».

ومن الأمور المفيدة التي ينبغي أن تذكر: أنَّ الصفة التي قُلْنَا عنها -اللازمة وغير اللازمة- يُعبِّرُ عنها بعضُ الأصوليين بقولهم: (هل النهي يقبل الانفكاك أم لا يقبل؟)، ووجهات النظر تختلف في بعض المسائل.

فمثلاً: الصلاة في الأرض المغصوبة؛ فمنهم مَن قال: إنَّها لا تقبل الانفكاك؛ لأنَّ الصلاة حركات، والحركات لا بد لها من مكان، ولا يتصور صلاة في هواء!

ومنهم مَن قال: تقبل الانفكاك؛ فيجوز الصلاة على أرض الغير، ثم يمشي الإنسان بعد الصلاة، ولا يلزم من الصلاة الغصب.

فعلى فرض ضبط القواعد المذكورة؛ فإنَّ تنزيل بعض المسائل -مثل: الانفكاك وغيره، والوصف اللازم، وغير اللازم- يقبل اختلاف وجهات النظر، ولذا الخلاف بين العلماء في مسألة: (متى يقتضي النهي الفساد؟ ومتى لا يقتضي ذلك؟) من الأمور التي ينبغي التأنِّي فيها.

ومن الأمور التي تساعد على هذا التفريق قول النَّبِيِّ ﷺ: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ

عَلَيْهِ أَمْرُنَا؛ فَهُوَ رَدٌّ»[1]، والظاهر أنَّ (العمل) -هنا- هو المتعلِّقُ في جانب العبادات، وليس في المعاملات، ومعنى: «فَهُوَ رَدٌّ»؛ أي: باطل؛ ففي الحديث إشارةٌ إلى أنَّ النهي -إن كان من حقِّ اللَّه- فهو باطل.

قوله: (وترد صيغة الأمر... إلخ).

يريد أَنْ يقولَ الماتن: إنَّ الأصل في الأمر أنَّه للتشريع في الفعل، والأصل في النهي للتشريع في طلب الترك، ولكنْ قد تأتي أوامر بصيغة (افعل) في النصوص، ويراد بها أوامر على ما تفهمه العرب من المعاني، وليس المراد بها أوامر تشريعية، وترد على النحو التالي:

أولاً: الإهانة: فلما يذكر لفظ يراد به الإكرام، ويكون المراد ضده؛ فحينئذٍ يكون هذا الأمر للإهانة: مثل قوله -تعالى-: ﴿**ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ**﴾ [الدخان: ٤٩].

ثانيًا: التهديد: مثل قوله -تعالى-: ﴿**اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾ [فصلت: ٤٠].

ثالثًا: التعجيز: مثل قوله -تعالى-: ﴿**فَادْرَءُوا عَنْ أَنفُسِكُمُ الْمَوْتَ**﴾ [آل عمران: ١٦٨]، وقوله -تعالى-: ﴿**فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ**﴾ [الطور: ٣٤].

رابعًا: المشورة: مثل قوله -تعالى-: ﴿**فَمَاذَا تَأْمُرُونَ**﴾ [الشعراء: ٣٥].

خامسًا: التصبر: مثل قوله -تعالى-: ﴿**لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا**﴾ [التوبة: ٤٠].

---

(١) أخرجه مسلم (١٧١٨) من حديث عائشة -رضي اللَّه عنها-.

سادسًا: الإنذار: مثل قوله -تعالى-: ﴿**ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الأَمَلُ**﴾ [الحجر: ٣].

سابعًا: التعجب: مثل قوله -تعالى-: ﴿**انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الأَمْثَالَ**﴾ [الفرقان: ٩].

ثامنًا: التسليم: مثل قوله -تعالى-: ﴿**فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ**﴾ [طه: ٧٢].

تاسعًا: الاعتبار: مثل قوله -تعالى-: ﴿**قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ [العنكبوت: ٢٠]، وقوله -تعالى-: ﴿**انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ**﴾ [الأنعام: ٩٩].

عاشرًا: الإرشاد: مثل قوله -تعالى-: ﴿**وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ**﴾ [البقرة: ٢٨٢]، والنَّبِيُّ تبايع دون إشهادٍ، ومثل قول النَّبِيِّ ﷺ: «كُلُوا الزَّيْتَ، وَادَّهِنُوا بِهِ»(١).

الحادي عشر: الدعاء: مثل قوله -تعالى-: ﴿**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾ [الفاتحة: ٦].

الثاني عشر: الامتنان: وهو غير المباح، فالإباحة: تكون بمجرد الفعل أو الترك، وأما الامتنان: فغالبًا يذكر مع قرينة احتياج الخلق له، وعدم قدرتهم عليه؛ مثل قوله -تعالى-: ﴿**كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ**﴾ [البقرة: ٥٧].

---

(١) أخرجه البخاري في «التاريخ الكبير» (٩/ ٦)، والترمذي (١٨٥٢)، والنسائي في «الكبرى» (٦٧٠١، ٦٧٠٢)، وأحمد (٣/ ٤٩٧)، والدارمي (٢/ ١٠٢)، والدولابي في «الكنى» (١/ ١٥)، والحاكم (٢/ ٣٩٧-٣٩٨)، والبغوي (٢٨٧٠، ٢٨٧١)، والخطيب في «الموضح» (٢/ ١٩٣-١٩٥) من حديث أبي أُسيد الساعدي، وصححه شيخنا الألباني -رحمه اللهُ-.

الثالث عشر: التسخير أو الامتهان: مثل قوله -تعالى-: ﴿**كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ**﴾ [البقرة: ٦٥].

الرابع عشر: الإكرام: مثل قوله -تعالى-: ﴿**ادْخُلُوهَا بِسَلاَمٍ آمِنِينَ**﴾ [الحجر: ٤٦].

الخامس عشر: التكوين والإيجاد من العدم بسرعة: مثل قوله -تعالى-: ﴿**كُنْ فَيَكُون**﴾ [البقرة: ١١٧].

السادس عشر: الدعاء: مثل قوله -تعالى-: ﴿**رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ**﴾ [إبراهيم: ٤١].

السابع عشر: التفويض: مثل قوله -تعالى-: ﴿**فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ**﴾ [طه: ٧٢].

الثامن عشر: التكذيب: مثل قوله -تعالى-: ﴿**قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾ [آل عمران: ٩٣].

وقد يراد في صيغة النهي غير التشريع كذلك، من مثل:

أولاً: الإياس: مثل قوله -تعالى-: ﴿**لاَ تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ**﴾ [التحريم: ٧].

ثانيًا: التقليل والتحقير: مثل قوله -تعالى-: ﴿**وَلاَ تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجاً مِّنْهُمْ**﴾ [طه: ١٣١].

ثالثًا: الإرشاد: مثل قوله -تعالى-: ﴿**لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ**﴾ [المائدة: ١٠١].

رابعًا: الدعاء: مثل قوله -تعالى-: ﴿**وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ**﴾ [البقرة: ٢٨٦].

❀ ❀ ❀ ❀ ❀

العام

قال إمام الحرمين: (وأمَّا العام: فهو ما عَمَّ شيئين فصاعداً، من قولك: عَمَمْتُ زيداً وعمراً بالعطاء، وعَمَمْتُ جميعَ الناس بالعطاء.

وألفاظه أربعة: الاسم الواحد المعرف بـ(الألف واللام)، واسم الجمع المعرف بـ(الألف واللام)، والأسماء المبهمة؛ مثل: (مَنْ) فيمن يعقل، و(ما) فيما لا يعقل، و(أي) في الجميع، و(أين) في المكان، و(متى) في الزمان، و(ما) في الاستفهام والجزاء[1] وغيره، و(لا) في النكرات؛ كقولك: (لا رجل في الدار).

والعموم من صفات النطق، ولا تجوز دعوى العموم في غيره من الفعل، وما يجري مجراه).

جُلُّ الأحكام الثابتة في الكتاب إنما ثبتت بنصوص عامَّةٍ، وبالاستقراء وَجَدْنَا أنَّ أغلب النصوص العامَّةِ قد استُثْنِيَتْ، ولذا من قواعدهم: (ما من عامٍّ إلَّا وقد خُصِّصَ).

---

(١) قال ابن الصلاح في «شرحه على الورقات»:

«وفي أكثر النسخ: (والخبر)؛ كأنه تصحيف من (الجزاء)، وقد حمل على صورة، وهي: ما إذا قال شخصٌ لآخر: ما صنعت؟ فقال المُخاطبُ: ما صنعتُ، فـ(ما) في الأُولى عامة في الاستفهام، و(ما) في الثانية عامة في الإخبار عن ما صنع للفظ مجمل، لا يفيد السائل الإخبار عن خصوص ما صنع؛ فقد وقعت (ما) عامة في الخبر غير الاستفهام والجزاء».

فـ(العام والخاص) من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة، وهما مِثلُ مباحث (الأمر والنهي)، والفرق بينهما: أنَّ (الأمر والنهي) يستنبط من عبارة أو لفظ، أمَّا (العموم والخصوص)؛ فإنه يستنبط من صِيَغٍ وضعها علماءُ الأصول؛ فمبحث (العام والخاص) ليس مبحثًا في اللفظِ، والنظرِ في المعنى ولازمِهِ، والعِلَّةِ، ولكنْ يُؤخذ من الصيغِ التي وضعها العلماء.

والتعريف الذي ذَكَرَهُ الماتن لـ(العام) إنما هو التعريف اللُّغوي؛ فقال: (**وأمَّا العام: فهو ما عمَّ شيئين فصاعداً**)؛ أي: شملهما، والشمول ينبغي أَنْ يكون لشيئين فصاعدًا، وأمَّا الواحد فلا داعي للشمول فيه، وأصل العموم في اللغة الكثرة، يقال: عمَّ الجرادُ البلاد؛ أي: كثر.

ونفهم من تعريف الماتن -أيضًا-: أنَّ أقل الجمعِ -عنده- اثنان.

وقد اختلف أهل العلم في أقلِّ الجمعِ على قولَينِ:

الأول: أقلُّ الجمع ثلاثة.

الآخر: أقلُّ الجمع اثنان، وهذا هو الراجح، والأدلة على ذلك كثيرة؛ منها:

- قوله -تعالى-: ﴿**إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّـهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا**﴾ [التحريم: ٤]؛ فدلَّت الآيةُ -بإشارتها- على أنَّ أقل الجمع اثنان؛ لأن اللَّه قال: ﴿**إِن تَتُوبَا**﴾ بصيغة التثنية، ثم قال: ﴿**قُلُوبُكُمَا**﴾ بصيغة الجمع، والمراد بـ(القلوب): قلوب التائِبَينِ السابِقَينِ، فلازم هذا المعنى: أنَّ القلوب تستعمل للاثنين، وهي صيغة جمع؛ فإذًا أقلُّ الجمع اثنان.

- قوله -تعالى-: ﴿**فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ**﴾ [الشعراء: ١٥]؛

فالخطاب لاثنين: (موسى، وهارون)، وقال: ﴿مَعَكُمْ﴾، وهي صيغة جمع.

- قوله -تعالى-: ﴿عَسَى اللَّهُ أَن يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً﴾ [يوسف: ٨٣]؛ فيعقوب -عليه السلام- عنى يوسف وأخاه، ثم قال: ﴿بِهِمْ جَمِيعاً﴾ بصيغة الجمع.

- قوله -تعالى-في قصة الخصمين مع داود-: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾ [ص: ٢١]؛ فهما اثنان، وقال: ﴿تَسَوَّرُوا﴾ بصيغة الجمع.

- قوله -تعالى-في داود وسليمان-: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾، وقال: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨]، فهما اثنان، وقال: ﴿لِحُكْمِهِمْ﴾ بصيغة الجمع.

- وهناك حديث يستدلون به على هذه المسألة، وهو: «اثنان فما فوقهما جماعة»(١)، ولكنه لم يصح.

وقد أهمل الماتن تعريف العام في الاصطلاح، ومن أحسن التعاريف التي ذُكرت:

العام: اللفظ الدَّالُّ على استغراق جميع الأفراد بحسب وضعٍ واحدٍ، والتي

---

(١) أخرجه ابن ماجه (٩٧٢)، وابن أبي شيبة (٢/ ٥٣١)، والدارقطني (١/ ٢٨٠)، والطحاوي (٢/ ٢٨٢)، والحاكم (٤/ ٣٣٤)، والبيهقي (٣/ ٦٩)، والخطيب (٨/ ٤١٥) و(١١/ ٤٥) من حديث أبي موسى الأشعري -رضي اللهُ عنه-، **وإسناده واهٍ بمرّة، ومداره على الربيع بن بدر عن أبيه عن جدِّه عن أبي موسى**، قال ابن كثير في «تحفة الطالب» (٢٥٣): «الربيع: اتَّفق أئمة الجرح والتعديل على جرحه»، وأبوه وجدّه مجهولان، وللحديث شواهد لا يفرح بها، خرجّتها في تعليقي على «الإحكام» لابن حزم، وانظر «مجمع الزوائد» (٢/ ٤٥)، وانظر كلام الحافظ ابن حجر في «التلخيص» (٣/ ٨١).

يصدق عليها معناه دفعة واحدة دون حصر[١].

ففي هذا التعريف أربعة أركان، وهي:

الأول: (اللفظ الدال على استغراق جميع الأفراد)، فلو لم يستغرق اللفظ جميع الأفراد لم يكن عامًّا.

مثال: رجل معه عشرة دنانير، فلو أنَّه تَصدَّقَ بسبعة، أو ثمانية، أو تسعة دنانير لا يجوز له أَنْ يقول: تصدَّقْتُ بالمال الذي معي، أو يقول: تصدَّقْتُ بجميع مالي، أو بكل مالي.

الثاني: (بحسب وضع واحد): أَنْ يكونَ هذا اللفظ موضوعًا لمعنىً واحدٍ في اللغة، وليس لمعانٍ مُتعدِّدة، وأما اللفظ الموضوع لعِدَّةِ معانٍ يُسمَّى: (لفظًا مُشتركًا).

مثال: (العين)؛ لفظة (عين) -وهي مفردة- دخلت عليها (الألف واللام) فهي من ألفاظ العموم، لكنَّ (العين) لم توضع -لغةً- على معنًى واحدٍ، وإنما وضعت على معانٍ متعددة؛ فإن جاءت هذه اللفظة في سياق لم تقيد (العين) فيه بالإضافة؛ فإنَّها لا تكون من ألفاظ العموم؛ لأن المعاني التي تنطبق على (العين) مُشتركة، ومتفاوتة، ومتباعدة، ويشترط في ألفاظ العموم أن تكون المعاني -كلُّها- قد وضعت لمعنىً واحدٍ من جنسٍ واحدٍ.

---

(١) انظر في التعريف وقيوده ومحترزاته: «المستصفى» (٢/ ٣٢)، و«البحر المحيط» (٣/ ٦)، و«المعتمد» (١/ ١٨٩)، و«نهاية السول» (٢/ ٧٦)، و«التمهيد» (٢/ ٥) لأبي الخطاب، و«جمع الجوامع» (١/ ٣٠٩)، و«إرشاد الفحول» (ص ١١٣).

و(العين) في العربية تطلق على: الذهب، وعين الماء، والعضو، والجاسوس.

ولذا؛ إذا أردنا أَنْ نقول: (عين)، ونجعلها لفظةً عامّةً فلا بد لنا أَنْ نستخدم الإضافةَ، نحو: (فقأت عيون جميع الناس)؛ فهذا اللفظ يصبح عامًّا.

وكذلك: (رجلٌ له خمس عيون ماء)، فقلت: (أتلفتُ عيون مائه جميعها)، هذا يدل على العموم.

أمَّا إذا قلنا: (اعتديت على العين)؛ فالعين معلومة ومحصورة في معانٍ مشتركة، ولكن؛ لمَّا كانت هذه اللفظةُ تدلُّ عليها دفعةً واحدةً أصبحت محتملة، فلا تدل على العموم.

الثالث: (التي يصدق عليها معناه دفعة واحدة)؛ فالعموم: صيغة تدل على استغراق جميع الأفراد، والتي ينطبق عليها ذلك المعنى دفعة واحدة؛ فمثلًا: يقول اللَّه -تعالى-: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ**﴾ [المؤمنون: ١]، فـ﴿**الْمُؤْمِنُونَ**﴾ جمعٌ مُحلًّى بـ(الألف واللام) فهو من ألفاظ العموم، و﴿**الْمُؤْمِنُونَ**﴾ وضع لمعنًى واحدٍ؛ فهو يستغرق جميع الأفراد، التي ينطبق عليها معناه دفعةً واحدةً دون حصر أو استثناء.

وعلى هذا؛ فالحكم الذي أُسنِدَ إلى هذا اللفظ العام ثابت لكلِّ فرد من أفراده بخصوصه، وليس ثابتًا للمجموع من حيث هو مجموع؛ فالعموم يشمل أفراده دفعة واحدة، ولذا يصح الاستثناء؛ فمثلاً: كلمة (الطلاب) لفظ عام، فيصح أَنْ نقول: (نجح الطلاب إلَّا زيدًا)؛ فاللفظ العام يشمل جميع أفراده بالشمول والاستغراق، لا بالتناوب والبدل.

تنبيه: الفرق بين العام والمطلق(١):

عمومُ المطلق بدليٌّ تناوبيٌّ، لا شموليٌّ استغراقيٌّ.

مثال: رجل معه عشرة دنانير (١، ٢، ٣،...، ١٠)، لو قلنا له: أَنْفِقْ دينارًا؛ فكلمة (دينارًا) مطلقة، بمعنى: إذا أَخَذَ أَيَّ دينارٍ من هذه الدنانير فأنفقه، تبرأ ذمتُهُ؛ وذلك لأنَّ شمول الإطلاق لهذه العشرة ليس دفعة واحدة، وإنما يشمل كُلَّ دينار بالتناوب.

مثال آخر: رجل عنده خمسة من الرقاب، وحلف يمينًا -أو ظاهر-، فكفارته إعتاق رقبة: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] الآية، فلفظة ﴿رَقَبَةٍ﴾ لفظة مطلقة؛ فأَيَّةُ رقبةٍ أخذ أجزأت، ولو قيل: أَعْتِقِ الرقابَ التي عندك، لوجب عليه أَنْ يُعتِقَ كلَّ الرقاب التي عنده، وما جاز له أَنْ يستثنيَ منها واحدةً؛ لأن دلالة العام على أفراده دلالة شمول واستغراق، ودلالة الإطلاق على أفراده دلالة بدل وتناوب؛ أي: أنَّ أيَّ فردٍ من أفراده ينوب عن جميع الأفراد، ويصح تبادله مع غيره من الأفراد.

الركن الرابع: (دون حصر)، فإذا حُصِرَتْ بتثنيةٍ أو عدد، فهذا لا يكون عامًّا؛ فمثلًا: رجل عنده مئات الألوف، فتصدق بخمسة آلاف، فلا يجوز أَنْ نقول: تصدق بجميع ماله؛ لأنَّ العام يجب أَنْ يشمل جميع الأفراد دفعةً واحدةً دون حصر.

والعموم له أقسام من حيثيات مختلفة:

- فَمِنْ حيث القوَّة يقسم إلى ثلاثة أنواع:

الأول: عام مؤكد: وهذا عندما ينضم لفظان عامان مع بعضهما؛ فمثلًا: (حيث، أين، ما) من ألفاظ العموم، فقد تأتي (ما) مقترنة مع (أين)، و(حيث)، مثل: ﴿أَيْنَمَا

---

(١) انظر مزيد بيان فيما يأتي (ص ٢٠٨).

تَكُونُوا﴾ [النساء: ٧٨]، فهذا عام مُؤكد؛ أي: أكد لفظًا عامًّا بلفظ عام آخر، ومثل: **﴿كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾** [الحجر: ٣٠]، ومثل: كُلَّمَا.

الثاني: **عمومٌ نَصِّيٌّ** -نص في العموم-، مثل لفظ: (كُلّ).

الثالث: **ظاهر في العموم**، مثل لفظ (جميع).

والعموم النصي أقوى من الذي ظاهره العموم.

- وَمِنْ حيث استعماله يقسم إلى ثلاثة أنواع:

الأول: قد يكون العموم مطلقًا؛ أي: المطلق عن القرائن المخصِّصة، فلم يَصْحَبه دليل ينفي إرادة العموم منه.

الثاني: قد يكون العموم مقيدًا.

الثالث: قد يكون اللفظ العام عامًّا من وجه، وخاصًّا من وجه؛ وهذا يسمى: العموم الوجهي.

مثال: قال النَّبِيُّ ﷺ: «إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ المَسْجِدَ فَلْيُصَلِّ رَكْعَتَيْنِ»[١]، «إذا» -هنا- شرطية، وهي للعموم؛ فكُلُّ داخلٍ للمسجد ينبغي أَنْ يصلي ركعتين قبل أَنْ يجلس، وقال النَّبِيُّ ﷺ: «لَا صَلَاةَ بَعْدَ الفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ»[٢]، «لا» نافية، و«صلاة» نكرة؛ والنكرة في سياق النفي تفيد العموم.

وقد وقع -هنا- تعارض عمومٍ مع عمومٍ؛ فعمومٌ يشمل جميع الأوقات، وعمومٌ يشمل جميع الصلوات، فتعارضت صلاة بعينها مع وقت بعينه؛ وتسليط

(١) أخرجه مسلم (٧١٤) من حديث أبي قتادة.

(٢) أخرجه مسلم (٨٢٧) من حديث أبي سعيد الخدري.

النصين بعضهما على بعض فيه نوع إعمال واجتهاد ونظر.

فالشافعية والحنابلة يقولون: الصلاة التي لها سبب تصلى في وقت الكراهة؛ كصلاة تحية المسجد، وسنة الوضوء، والاستخارة.

والحنفية والمالكية يقولون: إنَّ الصلاة التي لها سبب والتي ليس لها سبب قد قضى الشرع بالكراهة؛ فلا تصلى أبدًا.

وفي هذه الحالة نحتاج إلى القرائن؛ فمثلًا ورد حديث: «يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ لَا تَمْنَعُوا أَحَدًا طَافَ فِي البَيْتِ أَوْ صَلَّى فِي أَيِّ سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ اللَّيْلِ أَوِ النَّهَارِ»(١)، هذا يدل على أنه تجوز الصلاة في أيِّ ساعة لِمَن دخل البيت، ولذا استنبط بعض العلماء من هذا الحديث فجعله قرينةً لتقوية الصلاة في وقت الكراهة.

قال بعض العلماء: العمومان تعارضا لذا تساقطا، فاحتجنا لدليل آخر، فلم نجد دليلًا آخر إلَّا أنَّ واحدًا منهم يبيح، والآخر يحُرِّم؛ فنقدم الحاظر على المبيح، فخرجنا من هذا بنتيجة وهي: كراهية الصلاة!

---

(١) أخرجه أبو داود (١٨٩٤)، والترمذي (٨٦٨)، والنسائي (١/ ٢٨٤) و(٥/ ٢٢٣)، وفي «الكبرى» (١٥٦١)، وابن ماجه (١٢٥٤)، والدارمي (٢/ ٧٠)، والحميدي (٥٦١)، وأحمد (٤/ ٨٠)، وأبو يعلى (٧٣٩٦، ٧٤١٥) في «مسانيدهم»، وابن أبي شيبة (١٤/ ٢٥٧)، وابن خزيمة (١١٨٠)، وابن حبان (١٥٥٢، ١٥٥٤)، والفسوي في «المعرفة والتاريخ» (٢/ ٢٠٦)، والفاكهي في «أخبار مكة» (٤٨٧، ٤٨٨)، والطحاوي (٢/ ١٨٦)، والطبراني في «الكبير» (١٦٠٠، ١٦٠١)، والدارقطني (١/ ٤٢٣، ٤٢٤)، والحاكم (١/ ٤٤٨)، والبغوي (٧٨٠)، وابن عبد البر (١٣/ ٤٤-٤٥)، والبيهقي (٢/ ٤٦١) و(٥/ ٩٢)، وابن حزم في «المحلى» (٧/ ١٨١) من حديث جبير بن مطعم، **وهو صحيح**.

وتسليط العموم على العموم يقوى ويضعف بحسب القرائن، ولذا قال الشوكاني -في «نيل الأوطار» (٣/ ١١٤) حديث (٩٨٧-٩٨٨)- في المسألة السابقة: «والوقف هو المُتعيِّن حتى يقع الترجيح بأمر خارج».

قوله: (وألفاظه أربعة... إلخ):

هنا ملاحظة على الماتن: وهي أنه لم يذكر جميع ما ذكره الأصوليون من ألفاظ العموم؛ مثل: (كُلّ، جميع، المفرد المعرف بالإضافة، الجمع المعرف بالإضافة، النكرة في سياق النفي، وفي سياق النهي، وفي سياق الشرط)، وسيأتي ذكرها بعد الصيغ الأربعة التي ذكرها الماتن.

أمَّا ألفاظ العموم التي ذكرها الماتن؛ فهي:

أولًا: الاسم الواحد المعرف بالألف واللام: الألف واللام إمَّا أَنْ تكون للعهد، وإمَّا أَنْ تكون للاستغراق؛ فإِنْ كانت للعهد فهي ليست من ألفاظ العموم، وإن كانت للاستغراق فهي من ألفاظ العموم.

والألف واللام التي للعهد تُعرَف إما باللفظ من خلال السياق، وإمَّا تعرف بالذهن والقرائن:

مثال: قال اللَّه -تعالى-: **﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولاً . فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾** [المزمل: ١٥-١٦] الرسول مفرد ومُعرَّف بالألف واللام، ولكن ليست من ألفاظ العموم؛ لأنَّ فرعون عصى موسى، ففهمنا من السياق أنَّ الألف واللام للعهد، وليست للاستغراق.

مثال آخر: قال النَّبِيُّ ﷺ: «استَنْزِهُوا مِنَ البَوْلِ؛ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ القَبْرِ مِنْهُ»(١)، «البول» -هنا- اسم مفرد مُعرَّف بالألف واللام، ولكن ليس من ألفاظ العموم؛ لأنَّ الألف واللام للعهد، وفهمنا ذلك بشيء ذهني بالنظر إلى سائر الأدلة، فعلمنا أنه ليس كلُّ بول نجسًا؛ مثل: بول ما يؤكل لحمه، فالبول -المقصود في الحديث- شيء خاص معهود لنا، وليس كل بول(٢).

مسألة: الحقائق ثلاثة أقسام، يرتبها الجمهور من الأقوى إلى الأضعف؛ فيقولون: الحقيقة الشرعية، ثم العرفية، ثم اللغوية.

وأما الأحناف؛ فيقولون: الشرعية، ثم اللغوية، ثم العرفية.

ويترتب على هذا الخلاف فوائد فقهية؛ مثلًا: رجل مسلم أعجمي قال لزوجته: أنتَ طالقٌ، بلفظ التذكير! فعند الجمهور: تطلق؛ لأنهم يُقدِّمون العرف على اللغة، وعند الحنفية: لا تطلق؛ لأنهم يُقدِّمون اللغة على العرف(٣).

وعلى هذا؛ فإنَّا نقول: إنَّه قد يكون الاسم المفرد الذي قبله الألف واللام يفهم منه العموم، لكن يتعارض عندنا العموم الذي هو الحقيقة اللغوية مع الحقيقة

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ: الدارقطني (١/ ١٢٨) (رقم ٧) من حديث أنس، وأصله عند البخاري (٢١٦)، ومسلم (٢٩٢) من حديث ابن عباس، وخرجَّته بتطويل في تعليقي على «الكبائر» (٢٧٣-٢٧٥ / الطبعة الثانية).

(٢) انظر كلامًا على المسألة بناءً على اللفظ الثابت في الحديث عند ابن حزم في «المحلى» (١/ ١٧٧-١٨٠)، ومناقشة ابن الملقن له في «الإعلام بفوائد عمدة الأحكام» (١/ ٥٢٨).

(٣) انظر ما قدَّمناه (ص ١١١).

الشرعية، فيكون الشرع قد نقل هذا الاصطلاح بعينه من معناه اللغوي العام إلى معناه المعهود، فتصبح عندنا قرينة أنَّ الألف واللام لا تكون للعموم اللغوي، وإنما تكون للعهد.

مثال: ثبت أنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال عن الصلاة: «تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ»(١)، و(التكبير) و(التسليم) من ألفاظ العموم؛ لأنهما اسمان دخل عليهما الألف واللام، و(التكبير) يشمل: (اللَّه أكبر، اللَّه كبير، اللَّـه أعظم)، وهذا بالحقيقة اللغوية، ولكنَّ الشرع نقل هذه الحقيقة اللغوية -المحضة- إلى حقيقة شرعية؛ فأصبح (التكبير) يراد به -عند الجمهور- على وجه الحصر بـ(اللَّـه أكبر)، وكذلك (التسليم) يشمل: (سلام عليكم، عليك السلام، سلام على قوم مؤمنين)، ولكنَّ الشرع نقل هذه الحقيقة اللغوية إلى شرعية؛ فأصبح (التسليم) محصورًا بـ(السلام عليكم).

فكأننا نقول: إن الألف واللام في (التكبير والتسليم) أصبحت للعهد، وليست للاستغراق، ولذا لا يُدْخَلُ في الصلاة إلَّا بلفظ: (اللَّـه أكبر)، ولا يَخْرُجُ منها إلَّا بلفظ: (السلام عليكم).

ثم مَثَّلَ الماتنُ على أنَّ الاسم الواحد المعرف بالألف واللام من ألفاظ العموم بقوله -تعالى-: ﴿وَالْعَصْرِ . إِنَّ الإِنسَانَ لَفِى خُسْرٍ . إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا

---

(١) رواه أبو داود (٦١٨)، والترمذي (٣)، وابن ماجه (٢٧٥)، والدارمي (١/ ١٧٥)، وأحمد (١/ ١٢٣، ١٢٩)، والطحاوي (١/ ٢٧٣)، والبيهقي (٢/ ١٧٣) و(٢/ ٣٧٩)، وأبو نعيم (٨/ ٣٧٢) من حديث عليٍّ -رضي اللَّهُ عنه-، **والحديث صحيح**، انظر شواهده في «نصب الراية» (١/ ٣٠٧)، وقد تكلمت عليها في تعليقي على «إعلام الموقعين» (٢/ ٤٥٢) و(٤/ ٧٨).

الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: ١-٣]؛ فـ﴿**الإِنسَانَ**﴾ اسم مفرد عُرِّفَ بالألف واللام؛ فهو من ألفاظ العموم، وتأكد ذلك بالاستثناء: ﴿**إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا**﴾، فلو لم يكن ﴿**الإِنسَانَ**﴾ للعموم لمَا أفادَ الاستثناءُ الحصرَ، ولكان الكلام مَعيبًا، وكلام اللَّهِ يُنَزَّهُ عن هذا.

ثانيًا: اسم الجمع المعرف بالألف واللام:

اسم الجمع: ما ليس له واحد من لفظه.

مثلًا: (طلاب) مفردها طالب من لفظه ومعناه، ولكن (إبل) لا واحد له من لفظه، وإنما له واحد من معناه؛ فهذا اسم جمع، فإذا عُرِّف بالألف واللام؛ فهو من ألفاظ العموم.

وأمَّا صيغ العموم التي أهملها المؤلِّف؛ فهي:

أولاً: الاسم المفرد المعرف بالإضافة:

من أمثلة ذلك: قوله -تعالى-: ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ [النور: ٦٣]، فـ﴿**أَمْرِهِ**﴾ مفرد وهو مضاف، و(الهاء) مضاف إليه يعود على محمد ﷺ، فهذا يشمل كلَّ مَن خالف أمرًا من أوامر النَّبِيِّ -عليه السلام-؛ فـ﴿**أَمْرِهِ**﴾ من ألفاظ العموم.

مثال آخر: قوله -تعالى-: ﴿**وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّـهِ لاَ تُحْصُوهَا**﴾ [إبراهيم: ٣٤]، و﴿**نِعْمَةَ**﴾ مفرد وهو مضاف، وأضيف إلى لفظ الجلالة؛ فهي عامة تشمل جميع النعم المادية والمعنوية.

مثال آخر: قول النبي ﷺ: «هُوَ الطَّهُورُ مَاءُهُ الحِلُّ مَيْتَتُهُ»[(١)]؛ فـ(الميتة) مفرد مضاف، و(الهاء) مضاف إليه؛ فكُلُّ (ميتة) من البحر حلال، وكل (ماء) من البحر طهور.

ثانيًا: (كل)، و(جميع):

فـ(**كل**): يفيد هذا اللفظ عموم أفراد ما أضيف إليه؛ إذ إنَّه يأتي مضافًا والذي بعده مضافًا إليه، ولملازمة الإضافة للفظ (كل)؛ فإنَّ هذا اللفظ لا يدخل إلَّا على الأسماء، ويضاف (كل) إلى العقلاء وإلى غير العقلاء.

ومن القواعد التي ينبغي أَنْ تذكر: أنَّ النكرة إذا أضيفت إلى (كل) أفادت عموم الأفراد، وأنَّ المعرفة إذا أضيفت إلى (كل) أفادت جميع الأجزاء.

مثال: قوله -تعالى-: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ المَوْتِ**﴾ [آل عمران: ١٨٥]، وقولنا: (قرأتُ كلَّ الكتابِ).

---

(١) أخرجه مالك (١/ ٢٢/ ١٢ - رواية يحيى) ورقم (٤٦ - رواية محمد بن الحسن)، وابن أبي شيبة (١/ ١٣١)، والشافعي في «الأم» (١/ ١٦)، وأحمد (٢/ ٢٣٧، ٣٦١، ٣٩٣)، والبخاري في «التاريخ الكبير» (٣/ ٤٧٨)، والنسائي (١/ ١٧٦) و(٧/ ٢٠٧)، وفي «الكبرى» (٦٧)، والترمذي (٦٩)، وأبو داود (٨٣)، وابن ماجه (٣٨٦، ٣٢٤٦)، والدارمي (١/ ١٨٦) و(٢/ ٩١)، وأبو عبيد في «الطهور» رقم (٢٣١ - بتحقيقي)، وابن خزيمة (١١١)، وابن الجارود (٤٣)، والدارقطني (١/ ٣٦)، والحاكم (١/ ١٤٠-١٤١)، وفي «المعرفة» (٨٧)، والبيهقي (١/ ٣)، وفي «السنن الصغرى» (١/ ٦٣)، وابن المنذر في «الأوسط» (١/ ٢٤٧)، والبغوي (٢٨١)، **وهو صحيح**، وانظر تعليقي على كُلٍّ من: «الطهور» (٢٣١-٢٤٠)، و«إعلام الموقعين» (٢/ ٣٥٢).

ففي المثال الأول: أضيفت (كل) إلى نكرةٍ فأفادت عموم الأفراد.

وفي المثال الثاني: أضيفت (كل) إلى معرفةٍ فأفادت جميع الأجزاء.

ولفظة (**جميع**): هي من الألفاظ الظاهرة، ولكن (كل) أقوى منها؛ إذ إنَّ لفظة (جميع) تفيد أن الحكم يتعلق بالمجموع من حيث هو مجموع، بخلاف (كل)؛ فإنَّها تفيد عموم أفراد ما أُضيفت إليه بخصوصه.

ثالثًا: الأسماء المبهمة:

معنى الإبهام: أنَّ (من، ما) -مثلاً- تحتاج إلى صلة تُبيِّن المراد منها، فإنْ حُذفت الصلة تصبح أسماء مبهمة، أي: غير معروفة، وغير معينة؛ فمثلًا: لو قلتُ: (أتاني من)، ثم سَكَتُّ، تفهم أنِّي أُتِيتُ، ولكن لا تفهم مَن جاءني، وتحتاج (مَن) إلى صلة حتى يُفهَمَ المراد، فلو قلتُ: (أتاني مَن أحبُّ)، فُهِمَ المراد؛ لذلك سميت بالأسماء المبهمة.

ومن الأسماء المبهمة:

أولًا: أسماء الشرط (مَن، ما، حيث، أين).

اسم الشرط؛ بمعنى: أَنْ يكون عندنا شرط، ويكون كذلك جزاءٌ مرتب على الفعل المشروط؛ فمثلًا: نقول: مَن جاءني أكرَمْتُهُ؛ فالإكرام مشروط بالمجيء.

أمثلة على صيغة (مَن):

قوله -تعالى-: ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ [البقرة: ١٨٥].

وقوله -تعالى-: ﴿**وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ**﴾ [النساء: ٩٣].

وقوله -تعالى-: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء: ١٢٣]

فـ(مَن) في هذه الأمثلة تتناول كُلَّ الأفراد، ولا نُخرج أحدًا إلَّا بدليل خاص.

- (ما) الشرطية: من الأمثلة عليها: قوله -تعالى-: ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا لأَنفُسِكُمْ مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ﴾ [المزمل: ٢٠]؛ فكُلُّ ما يصدر عن الإنسان من أفعال الخير فإنَّ اللَّه يعلمه، وإن صاحبه يجده عند اللَّه، وينتفع به، ولا نُخرج شيئًا إلَّا بدليل خاص.

وهنا أمرٌ ينبغي التنويه به، وهو قول الماتن: (**الأسماء المبهمة: كـ(مَن) فيمَن يعقل**)، فلو قال: (فيمَن يعلم) لكان أحسن! وذلك لأنَّ اللَّه -جلَّ في عُلَاه- أطلق على نفسِهِ بـ(مَن) في قوله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، واللَّه لا يوصف بالعاقل، وحاشاه أَنْ يوصف بذلك، وإنما يقال: (يعلم) حتى يدخل لفظ الجلالة، وهو من ألفاظ العموم.

قوله: (**فيمن يعقل**) هذا على التغليب فقد ذُكِرت (مَن) في القرآن، وأطلقت على غير مَن يعلم، وعلى غير مَن يعقل[1]؛ كقوله -عزَّ وجلَّ-: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ﴾ [النور: ٤٥]، وهذا عن الدواب، وكذلك (ما) فيما لا يعقل.

وكذلك (ما) تكون على الغالب فيما لا يعقل؛ فقد ذكرت في القرآن على العاقل، كقوله -تعالى-: ﴿وَلاَ تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ [النساء: ٢٢]، فـ(ما) أطلقت على النساء.

قوله: (**أي في الجميع**)؛ فنقول -تصويباً على ما قدمنا-: (أي) فيمن يعلم

---

(١) انظر: «البحر المحيط» (٣/ ٧٧) للزركشي.

وفيما لا يعلم، أو فيمن يعقل وفيما لا يعقل؛ لأنَّ اللَّـه -عزَّ وجلَّ- أطلق على نفسه (أي)، فقال: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٩].

- (حيث): موضوعة -أصالة- لعموم الأمكنة، وكذلك إذا اقترنت بـ(ما)، مثل قوله -تعالى-: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤].

- (أين) الشرطية: وهي موضوعة -أصالةً- للدلالة على عموم المكان، وكذلك إذا كانت مقترنة بـ(ما) كقوله -تعالى-: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ﴾ [النساء: ٧٨].

ثانيًا: أسماء الاستفهام:

لو قلت أين تذهب؟ هذا للاستفهام، فأيُّ جواب أجبت به فإنَّه يصلح له، سواء كان للمكان، أو للزمان.

وأسماء الاستفهام: من، ما، أين، أي، متى.

من الأمثلة على ذلك:

قوله -تعالى-: ﴿مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّـهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة: ٢٤٥]، هنا (مَن) للاستفهام، وتشمل جميع الأفراد.

وكذلك قوله -تعالى-: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وهذه تشمل جميع الشافعين.

ثالثًا: الأسماء الموصولة:

وهي: من، ما، الذي، التي، الذين، اللاتي، اللائي، اللواتي؛ وهذه -كلُّها- تفيد العموم.

من الأمثلة على ذلك: قوله -تعالى-: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّـهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ﴾ [الحج: ١٨]؛ أي: يسجد له الذي في السموات والذي في الأرض، فـ(من) هذه تشمل كُلَّ عبد في السموات وفي الأرض.

وقوله -تعالى-: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ اللَّـهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦]، وقوله -تعالى-: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾ [النساء: ١٠]؛ فـ(الذين) تشمل كُلَّ مَن يأكل.

وقوله -تعالى-: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾ [البقرة: ٢٣٤]؛ فكُلُّ مَن يموت وله زوجة فإنَّه يجب عليها الاعتداد سواء كانت الزوجة صغيرة أو كبيرة، أو كان غائبًا عشر سنين فمات وهو في غيبته، أو كان مريضًا لعموم الآية، حتى قال ابن كثير في «تفسيره» (١/ ٣٨٢):

«وهذا الحكم يشمل الزوجات المدخول بهن وغير المدخول بهن بالإجماع، ومستنده في غير المدخول بهن عموم الآية الكريمة».

وقوله -تعالى-: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ﴾ [النساء: ٣٤]، وقوله -تعالى-: ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ﴾ [الطلاق: ٤]؛ فـ(اللاتي) من ألفاظ العموم تشمل كُلَّ ناشز، وكذلك (اللائي) تشمل كُلَّ امرأة على الصفة المذكورة في الآية.

ملاحظة ثانية: إنَّ (مَن) إذا كانت استفهامية، أو شرطية؛ فهي عامة.

وأمَّا إذا كانت موصولة؛ فهي عامة؛ ولكن ليست دائمًا؛ فعمومها وهي موصولة أضعف من عمومها وهي شرطية أو استفهامية، فقد تقع (من) موصولة في سياق تكون الصلة فيها معهودة كالألف واللام للعهد، فقد تكون الصلة معهودة، وقد

تكون عامة، وذلك مثل قوله -تعالى-: ﴿وَمِنهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ٤٣] هذه الآية في ناس معهودين معلومين من المنافقين، فليست (مَن) هذه للعموم، ومثل قوله -تعالى-: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾ [الأنعام: ٢٥] فـ(من) -هنا- كذلك معهودة بقوم معينين، وهم المنافقون.

ملاحظة ثالثة: يشترط في (ما) حتى تكون عامة أَنْ تكون شرطيةً، أو استفهاميةً، أو معرفةً لتدل على العموم.

وأما إذا كانت نكرة؛ فإنها لا تدل على العموم، فمثلًا: (اشتريتُ ما أعجبك)، فـ(ما) هذه -هنا- بمعنى: شيء؛ أي: اشتريتُ شيئًا أعجبك؛ فهي نكرة لا تدل على العموم.

فإذا كانت (ما) مضافة، فتحتاج إلى أَنْ تكون معرفة، وألَّا تكون نكرة، وإذا كانت نكرة فإنها لا تدلل على العموم؛ لأن النكرة في سياق الإثبات لا تعم، و(ما) لمَّا تكون نكرة في سياق الإثبات؛ فإنها لا تدلل على العموم، مثال: (اشتريت ما أعجبك).

وأمَّا في النفي؛ فإنها تدل عليه، تقول: (ما جاءني من أحد)، فتكون (ما) عامة في النفي، و(ما) النافية والاستفهامية حرف، والخبرية اسم موصول.

ملاحظة رابعة: (ما) قد تأتي مع (أي) فيتقوى العموم، كقوله -تعالى-: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الإسراء: ١١٠]؛ فـ(أي) مع (ما) عموم مؤكد.

رابعًا: النكرة في سياق النفي، وفي سياق النهي، وفي سياق الشرط:

هذا ظاهر في العموم، فإذا جاءت هذه النكرة مسبوقة بحرف (مِن) كانت نصًّا

في العموم، مثل قوله -تعالى-: ﴿مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ﴾ [هود: ٥٠]، وقوله -تعالى-: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦].

والنكرة تُدلِّل على فرد مبهم، فإذا وقعت في موضع فيه نهي أو نفي أو شرط انسحب عليه الحكم، ولزم ذلك عقلًا العموم.

وكذلك النكرة تُدلِّل على أي فرد من الأفراد، فإنْ سبقها نفي أو نهي أو شرط لزم -عقلًا- العموم؛ وذلك أَنَّ العقل يحكم أَنَّ انتفاء الفرد المبهم لا يتحقق إلا بانتفاء جميع الأفراد.

الأمثلة على أن النكرة في سياق النفي للعموم:

- قوله -تعالى-: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] يشمل كل نفس.

- قوله -تعالى-: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِن مِّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٤]؛ فـ(بشر): نكرة، و(ما): نافية؛ فإذًا كل مَن ينطبق عليه اسم البشر لا بد أَنْ يموت.

- قوله -تعالى-: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ﴾ [البقرة: ٢٣٥] يشمل كُلَّ جُناحٍ.

- قول النَّبِيِّ ﷺ: «لَا يحِلُّ لِامْرَأَةٍ مُسْلِمَةٍ تُسَافِرُ مَسِيرةَ لَيْلَة، إِلَّا وَمَعَهَا رَجُلٌ ذُو حُرْمَةٍ مِنْهَا»(١)؛ فـ«امرأة»: نكرة، و«لا»: نافية، فإذًا هذا حكم يشمل كل امرأة صغيرة

(١) أخرجه البخاري (١٠٨٨)، ومسلم (١٣٣٩) من حديث أبي هريرة -رضي اللهُ عنه-.

أو كبيرة، جميلة أو قبيحة، لها زوج، أو ليس لها زوج، وهكذا...

وكذلك قد يكون النفي بغير حرف (لا)، مثل: (لن)، (ما)، (ليس)، ومن أمثلة ذلك:

- قول الله -عزَّ وجلَّ-: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ [النساء: ١٤١]؛ (سبيل): نكرة، و(لن): نفي؛ فلا يكون للكافرين على المؤمنين سبيلٌ، وقد استنبط بعض الفقهاء من هذه الآية حرمة الخدمة المهانة من قبل المسلم للكافر؛ كأَنْ يعمل عبدًا ذليلًا، أو يعمل عملًا حقيرًا، فهذا العمل يجعل للكافر سبيلًا على المسلم(١).

- وقوله -تعالى-: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ [الإسراء: ٦٥]؛ (ليس): نافية، و(سلطان): نكرة؛ فكل سلطان للشيطان منفي عن عباد الله المتحققة فيهم عبودية الله.

الأمثلة على أن النكرة في سياق النهي من ألفاظ العموم:

- قوله -تعالى-: ﴿وَلاَ تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَداً﴾ [التوبة: ٨٤]؛ (لا): ناهية، (أحد): نكرة؛ فتشمل كُلَّ واحد من المنافقين بذاته وعينه، فلا يصلَّى عليه.

الأمثلة على أن النكرة في سياق الشرط:

---

(١) منع بعضُ الفقهاء -بناءً على عموم (السبيل) المذكور في الآية- بيع المصحف، وكتبَ الحديث والفقه لغير المسلم؛ لأنَّ في ذلك امتهانًا لحرمة الإسلام! انظر: «شرح الحطاب على خليل» (٤/ ٢٥٣)، و«الخرشي» (٣/ ٣٦٦)، و«مغني المحتاج» (٢/ ٨، ١٠)، و«منتهى الإرادات» (١/ ٣٤٠).

- قوله -تعالى-: ﴿وَإِن يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ [القمر: ٢]؛ (آية): نكرة في سياق الشرط، وهذا يشمل كُلَّ آية، فالكفار يعرضوا عن كُلِّ آية، وصدق مَن قال مِن السلف: «مَن لم يتعظ بالموت، ومَن لم يتعظ بالقرآن لو أنَّ الجبال قامت وتناطحت بين يديه؛ فلن يتعظ بشيء».

- وقوله -تعالى-: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] فـ﴿شَيْءٍ﴾ نكرة جاءت في سياق الشرط فتفيد العموم؛ أي: سواء كان هذا الشيء جليلاً، أو دقيقًا، أو عظيمًا، أو حقيرًا فيجب رده إلى اللَّه والرسول عند التنازع.

النكرة في سياق الامتنان:

اختلف العلماء في النكرة في سياق الامتنان؛ هل هي من ألفاظ العموم، أم لا؟

فمثلًا: قول اللَّه -عزَّ وجلَّ-: ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً﴾ [الشورى: ١١]؛ فـ﴿أَزْوَاجاً﴾: نكرة جاءت في سياق الامتنان، فبعض الأصوليين قال: هي من ألفاظ العموم، فحَصَرَ الأزواج في كونهم من الأنفس، وهذا يقوي منع زواج الإنسي من الجنية، وهذا هو الراجح في هذه المسألة[1].

---

(١) استدلَّ بالآية على منع نكاح الجنية: ابن مفلح في «الفروع»، وانظر جواب العلامة شرف الدين البارزي للأسنوي في ذلك، وفيه ذكر الآية وتوجيهها في «الأشباه والنظائر» (٢٥٦-٢٥٧)، و«لقط المرجان» (ص ٣٢-٣٣) كلاهما للسيوطي، و«الأشباه والنظائر» (٣٨٩-٣٩٠) لابن نجيم، ونحوه عند القرطبي (١٣/ ٢١٣) نقلاً عن الماوردي، وللعمادي -كما في «سلك الدرر» (٢/ ١٢)- رسالةٌ سمَّاها «تقعقع الشن في نكاح الجن»، ومن أنفس ما وقفت عليه في استحالة وقوعه كلام الآلوسي في «روح المعاني» (١٩/ ١٨٩)، قرأتُهُ على شيخنا الألباني =

وقال اللَّـــه -تعالى-: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً﴾ [الفرقان: ٤٨]؛ فـ﴿مَاءً﴾: نكرة في سياق الامتنان؛ فكُلُّ ماءٍ نزل من السماء فهو طهور.

ثالثًا: الجمع المعرف بالألف واللام الاستغراقية، والجمع المعرف بالإضافة.

مثال: لو أنَّ رجلًا وضع أمامه طعامًا وشرابًا فأكله كُلَّه، فقيل له: ماذا أَكَلْتَ؟ قال: أَكَلْتُ الطعام، وشرِبْتُ الشراب؛ فالألف واللام -هنا- لا للعموم بل للعهد، إذ ليس المقصود أنه أَكَلَ كُلَّ الطعام الذي في الدنيا، ولكن أكل الطعام الذي كان أمامه.

من أمثلة الجمع المعرف بالألف واللام الاستغراقية: قوله -تعالى-: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١].

ومن أمثلة الجمع المعرف بالإضافة: قوله -تعالى-: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِم﴾

= -رحمه اللَّه- بطلب منه، وهو الذي أرشدني إليه؛ فجزاه اللَّه خيرًا، وأقرَّه وأُعجب به، وهذا نصُّ ما قال -بعد تضعيفه القصة السابقة عن مالك-:

«ثم ليت شعري! إذا حَمَلَتِ الجنيَّةُ من الإنسي؛ هل تبقى على لطافتها فلا تُرى، والحمل على كثافته فيُرَى؟! أو يكون الحمل لطيفًا مثلها فلا يُرَيَان؟! فإذا تمَّ أمرُهُ تكثَّف وظهر كسائر بني آدم؟! أو تكون متشكلة بشكل نساء بني آدم ما دام الحمل في بطنها، وهو فيه يتغذى وينمو بما يصل إليه من غذائها؟! وكلٌّ من الشقوق لا يخلو عن استبعاد كما لا يخفى!».

ومن اللطائف ما ذكره الذهبي في «السير» (٤/ ٤٥٩) من قول الطحاوي: حدثنا يونس بن عبد الأعلى، قال: قدم علينا يَغْنم بن سالم مصرَ، فجئتُهُ فسمعتُهُ يقول: تزوجتُ امرأةً من الجنِّ، فلم أرجع إليه!

وهنالك أحاديث تساعد على القول بوقوعه، ولكن لم يثبت منها شيء، انظرها في كتابي: «فتح المنان في جمع كلام شيخ الإسلام ابن تيمية عن الجان» (١/ ٤٢٢-٤٢٦).

[التوبة: ١٠٣]، فـ(أموال) مضاف، والضمير مضاف إليه.

رابعًا: الألفاظ التالية: (معاشر، كافة، عامة، سائر):

معاشر: مثل قول النَّبيِّ ﷺ: «أَبْشِرُوا يَا مَعَاشِرِ الصَّعَالِيك، تَدْخُلُونَ الجَنَّةَ قَبْلَ الأَغْنِيَاءِ بِنِصْفِ يَوْمٍ»[1].

كافة: مثل قوله -تعالى-: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ**﴾ [سبأ: ٢٨].

عامة: مثل: عامة الطلاب يقرؤون.

سائر -فيها تفصيل-: فإِنْ كانت مأخوذة من السُّور الذي يحيط بكل شيء؛ فحينئذ تكون مُستخدمةً للعموم أصالةً، مثل: أكرم سائر العلماء.

وإِنْ كانت (سائر) مأخوذة من السُّؤْر، بمعنى: ما تبقى في الكأس من الماء؛ فهي ليست للعموم، مثل: أعطِ المتفوقين جائزة، وأمَّا سائر الطلبة فلا تعطِهم شيئًا، والسياق يرجح أحد المعنيين على الآخر.

قوله: (**والعموم من صفات النطق... إلخ**)؛ أي: أنَّه يستفاد من المنطوق، فمدار الاستفادة من العموم إنما هو من اللفظ[2] لا من المعنى، وكذلك

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٦٦٦)، والترمذي (٢٣٥١)، وابن ماجه (٤١٢٣)، وأحمد (٣/ ٦٣) -والمذكور لفظه-، وأبو يعلى (١١٥١)، والطبراني في «الأوسط» (٨٤)، والبغوي (٣٩٩٢)، وفي «التفسير» (٢/ ١٣٨) من حديث أبي سعيد الخدري، **وهو حسن**، وله شواهد عديدة خرَّجتها في تعليقي على «السر المكتوم» للسخاوي (٢٤، ١١٩).

(٢) ولذا للعموم صِيَغٌ وألفاظٌ تخصه، خلافًا لكلام المبتدعة، انظر تفصيل ذلك في «مجموع الفتاوى» (٦/ ٤٤٠-٤٤١)، و«تنبيه الرجل العاقل» (١/ ٢٧٢-٢٧٣) كلاهما لابن تيمية.

فاللفظ المشترك الذي يشتمل أكثر من معنيين جملةً واحدةً، لا بلفظه وإنما بمعناه، ليس من ألفاظ العموم؛ لأن العموم هنا يستفاد من المعنى وليس من اللفظ.

قوله: **(ولا تجوز دعوى العموم في غيره من الفعل)**؛ أي: أنَّه لا يجوز أخذ العموم من أفعال النَّبِيِّ ﷺ؛ فمثلًا: «كان النَّبِيُّ ﷺ يجمع بين صلاة المغرب والعشاء إذا كان في السفر»[1]، وهذا فعل، وكلمة (السفر) محلًّى بالألف واللام الاستغراقية، لكن كلمة (السفر) ليست من قول النَّبِيِّ ﷺ، ولكنها من الراوي الذي حكى فعله؛ فهل يحمل هذا اللفظ -وهي كلمة: (السفر)- على العموم الذي هو من كلام الراوي وليس من كلامه ﷺ؛ فنحمل لفظة (السفر) على السفر الطويل والقصير، وسفر الطاعة والمعصية على أنها للعموم؟!

قد اختلف العلماء في هذا على قولين:

الأول: لا يجوز أخذ العموم من الأفعال؛ وذلك لأنه يجب أن يؤخذ العموم من المنطوق، لا من المعاني، والراوي نقل المعنى المأخوذ من الفعل لا من لفظ النَّبِيِّ ﷺ.

الثاني: إن للمفهوم عمومًا كما أنَّ للمنطوق عمومًا؛ وذلك لأن العموم إنما هو راجع إلى معنى المنطوق لا إلى لفظه، وهذا هو الصواب.

قوله: **(وما يجري مجراه)** نحو القضاء.

فمثلًا: قضى النَّبِيُّ ﷺ بالشُّفْعَةِ للجار[2]؛ فـ(الجار) من ألفاظ العموم، ولكن

---

(١) أخرجه البخاري (١١٠٨) من حديث أنس بن مالك -رضي اللَّهُ عنه-.

(٢) أخرجه النسائي (٧/ ٣٢١)، ومن طريقه ابن حزم في «المحلى» (٩/ ١٠١) من حديث جابر بن عبد الله، **وإسناده صحيح**. =

ليس كل ما يسمى جارًا يُقضَى له بالشُّفْعَةِ؛ وذلك لأن الأصل في العموم أنه من عوارض الألفاظ وأنه من صفات النطق، وليس له تعلق بالمعاني.



= وتوسع الإمامُ ابن القيم في بيان طرق الحديث في «إعلام الموقعين» (٣/ ٣٧٣-٣٩٠)، وخرجتها في تعليقي عليه، والحمدُ للَّه الذي بنعمته تتم الصالحات.

الخـاص

(الخاص يقابل العام، والتخصيص: تمييز بعض الجملة.

وهو ينقسم إلى: متصل ومنفصل؛ فالمتصل: الاستثناء، والتقييد بالشرط، والتقييد بالصفة.

والاستثناء: إخراج ما لولاه لدخل في الكلام، وإنما يصح بشرط أن يبقى من المستثنى منه شيء، ومن شرطه أن يكون مُتَّصلاً بالكلام.

ويجوز تقديم الاستثناء على المستثنى منه، ويجوز الاستثناء من الجنس ومن غيره.

والشرط: يجوز أن يتأخر عن المشروط، ويجوز أن يتقدم عن المشروط.

والمقيد بالصفة يحمل عليه المطلق؛ كالرقبة قيدت بالإيمان في بعض المواضع وأطلقت في بعض المواضع؛ فيحمل المطلق على المقيد.

ويجوز تخصيص الكتاب بالكتاب، وتخصيص الكتاب بالسنة، وتخصيص السنة بالكتاب، وتخصيص السنة بالسنة، وتخصيص النطق بالقياس؛ ونعني بالنطق: قول الله -سبحانه وتعالى-، وقول الرسول ﷺ).

قوله: (الخاص يقابل العام...).

العام يقابله الخاص إذ إنَّ الخاص خلاف العام؛ فالعام ما عمَّ اثنين فصاعدًا، والخاص ما لا يعم شيئين فصاعدًا، أو: ما لا يتناول شيئًا غير محصور.

ودلالة العام هي العموم، ودلالة الخاص هي الخصوص.

والعلماء متفقون فيما بينهم على أنَّ العام المطلق يشمل جميع أفراده التي ينطبق عليها معناه دون حصر، وهو حجة في جميع الأفراد، والحكم الثابت لهذا العام، ثابت لكُلِّ فرد من أفراده بخصوصه دون حصر واستثناء، ويجب بالتالي إجراء العام على عمومه، والعمل به ما لم يقم دليل على تخصيصه، بمعنى: إنَّ العام حجة يشمل جميع الأفراد.

ثم اتفق الأصوليون على أنَّ الشريعة جاءت بكليات ومجملات وأمور عامة، وهذه الأمور التي جاءت بها الشريعة قد يراد بها الشمول والعموم إِنْ أطلقت، وقد يراد بها التخصيص؛ أي: قد يراد بها بعض ما يتناوله هذا اللفظ من أفراد، وتكون بعض الأفراد قد خرجت بدليل مستقل.

وقد وقع التخصيص في نصوص الكتاب والسنة على وجه كثير حتى قالوا: ما من عام إلا وقد خصص!!

والعام يدل على سائر أفراده دلالة قطعية يقينية، لكِنْ لطروءِ عُرْف الشرع في استعمال العام وكثرة وجود المخصصات، جعل جماهير أهل العلم يقولون: إنَّ دلالة العام المطلق على سائر أفراده دلالة ظنية، وليست بدلالة قطعية، وإنَّ العام ظاهر في العموم، وليس صريحًا أو قطعي الدلالة عليه؛ فهو ليس بيِّنًا في نفسه، بل هو مفتقر إلى بيان المراد منه.

ولكن الحنفية يقررون أنَّ دلالة العام المطلق دلالة قطعية على كلِّ أفراده تناولاً وحُكْمًا، وهو صريح في مدلوله ولا يفتقر إلى دليل يُبيِّن المراد منه، وذلك مبني على تقديم الحقيقة العرفية على اللغوية أو العكس؛ فمَن قدَّم الحقيقة اللغوية على العرفية جعل دلالة العام قطعية، ومَن قدَّم الحقيقة العرفية على اللغوية جعل دلالة العام ظنيَّة.

ومن العجيب الذي يُذكر أن عبارة: (ما من عام إلَّا وقد خصص) ذكرت على أنها أثر! فمثلًا قال الشاطبي -رحمه اللّه- في كتابه «الموافقات» (٣/ ٣٠٩، ٤/ ٤٨ - بتحقيقي): «إنَّ ابن عباس قال: ليس في القرآن عام إلَّا مخصص، إلَّا قوله -تعالى-: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]»، وهذا الكلام ليس بصحيح.

حتى إنَّهم جعلوا قول اللّه -تعالى-: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] مخصصًا بقول اللّه -تعالى-: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٩]؛ فاللّه أطلق على نفسه شيء، وهذه لا تدخل تحت قوله -تعالى-: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢].

واستدلت المعتزلة بقوله -تعالى-: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَوْ قَالَ أُوْحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ﴾ [الأنعام: ٩٣] على أنَّ القرآن شيء، وعليه فالقرآن مخلوق؛ فردوا عليهم بأنَّ قوله -تعالى-: ﴿وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ﴾ هذه كقوله -تعالى-: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً..﴾ [الأنعام: ١٩]؛ فقولكم في هذه الآية الأخيرة قولنا في تلك الآية.

والحقيقة أنَّ عرف الشرع أكثر من استخدام العموم والاحتجاج بالعموم، ولكن لا يجوز لنا بأي حال من الأحوال أن نعطِّل دلالة العموم على سائر أفراده، ولا

يجوز لنا كذلك أَنْ لا نجعلَ اللفظ العام حجة حتى نبحث له عن مخصِّص، بل اللفظ العام حجة بنفسه، فإِنْ وجدنا المخصص خصصناه، وإن لم نجد المخصص بقي على عمومه.

وهنالك كلام بديع جدًّا لشيخ الإسلام -رحمه اللَّه- أَوْمَأَ فيه إلى الطعن في أثر ابن عباس، ولم ينسبه إليه، فقال في «مجموع الفتاوى» (٦/ ٤٤١-٤٤٢):

«وأما مَن سلَّم أن العموم ثابت، وأنَّه حجة، وقال: هو ضعيف، أو أكثر العمومات مخصوصة، وأنه ما من عموم محفوظ إلَّا كلمة أو كلمات، فيقال له:

أولًا: هذا سؤال لا توجيه له؛ فإنَّ هذا القَدْر الذي ذكرته لا يخلو إمَّا أَنْ يكون مانعًا من الاستدلال بالعموم، أو لا يكون؛ فإِنْ كان مانعًا؛ فهو مذهب منكري العموم من الواقفة والمخصصة، وهو مذهب سخيف، لم ينتسب إليه!

وإن لم يكن مانعًا من الاستدلال؛ فهذا كلام ضائع، غايته أَنْ يقال: دلالة العموم أضعف من غيره من الظواهر، وهذا لا يُقر؛ فإنَّه ما لم يقم الدليل المخصص وجب العمل بالعام، ثم يقال له:

ثانيًا: مَن الذي سلَّم لكم أنَّ العمومَ المجردَ -الذي لم يظهَرْ له مخصِّصٌ- دليلٌ ضعيفٌ؟! أم مَن الذي سلَّم أنَّ أكثر العمومات مخصوصة؟! أم مَن الذي يقول ما من عموم إلَّا قَدْ خُصَّ إلَّا قوله: ﴿**بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ [البقرة: ٢٨٢]؟!!

فإنَّ هذا الكلام -وإِنْ كان قد يطلقه بعض السادات من المتفقهة، وقد يوجد في كلام بعض المتكلمين في أصول الفقه- فإنَّه مِن أكذب الكلام وأفسده.

والظن بِمَن قاله:

أولًا: إنَّه إنَّما عنى أنَّ العموم من لفظ: ﴿**كُلِّ شَيْءٍ**﴾ مخصوص إلَّا في مواضع قليلة، كما في قوله: ﴿**تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ**﴾ [الأحقاف: ٢٥]، ﴿**وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ**﴾ [النمل: ٢٣]، ﴿**فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ [الأنعام: ٤٤].

وإلَّا فأَيُّ عاقلٍ يدَّعي هذا في جميع صيغ العموم في الكتاب والسنة(١)، وفي سائر كتب اللَّه، وكلام أنبيائه، وسائر كلام الأمم -عربهم وعجمهم-؟!!». انتهى.

فالقول بأنَّ (ما من عام إلَّا وقد خصص) ليس من الأثر في شيء! والعلماء قد غالوا في هذه العبارة!! وإن وقع كثرة التخصيص في النصوص، فإنَّ العام يبقى على حجيته، وليست كثرة التخصيص على هذا النحو من المبالغة، بحيث يقال: لم يبق من عموم الكتاب والسنة إلَّا كلمة أو كلمات!! وإنما هناك عموم كثير، وهذا لا يعارض ما قررنا.

اتفق العلماء على أنَّ العام إذا خُصِّص بدليل خاص فدلالة العام على ما بقي من أفراده دلالة ظنية وليست قطعية.

وعليه؛ فدلالة العام المطلق على سائر أفراده أقوى من دلالة العام المخصص، مع القول بأنَّ الجماهير يقولون: إن دلالة العام المطلق ظنية، ويوافقون الحنفية على

---

(١) من بديع تحريرات أحمد بن المبارك السِّجلماسي في كتابه «تحرير مسألة القبول» (ص ٢٢٥-٢٣٠) ما خصَّه في (الفصل الرابع: في ردِّ قول مَن قال من الأصوليين: إنَّ العمومات كلها دَخَلَها التخصيص إلَّا قوله -تعالى-: ﴿**وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ [القصص: ٥٧]؛ فانظره فإنَّه مفيد.

وذكر الزركشي في «البرهان» (٢/ ٢٣٧) أنَّ العام المطلق كثير في القرآن، ومثله في «الإتقان» (٢/ ١٦) للسيوطي.

أنَّ دلالة العام المخصص ظنية.

وعلى هذا؛ نُقرر أنَّه لا ثمرة من الخلاف في مدى قوة دلالة العام التشريعية قبل وجود المخصِّص فعلًا، أمَّا عند وجود المخصص فهنا تظهر الثمرة؛ أي إنْ بقي عندنا عام مطلق فدلالته على أفراده حجة عند الجميع، ولا ثمرة من هذا الخلاف، ولا تظهر الثمرة إلَّا عند وجود المخصص.

قال الصنعاني في «إجابة السائل» (ص ٣٠٩-٣١٠):

«وقد ذهب جماعةٌ من محققي الشافعية؛ كالرازي وأتباعه، والسبكي، والبرماوي وغيرهم، إلى أنَّه يجب العمل بالعام من دون بحث عن مخصصه، قالوا: لأنَّه ظاهر في الاستغراق، وهو حقيقة كما عرفتَ، فيجب العمل بالظاهر حتَّى يَرِدَ ما يغيره، وقول مَن قال: لا يُعمَلُ به حتَّى يُبحَثَ عن مخصصه؛ لأنَّه قد كَثُرَ للعام ذلك -أي: التخصيص-، حتَّى قيل: ما من عامٍّ إلَّا وقد خُصَّ، إلَّا مثل: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢] لا يوجبُ عدمَ العمل بالعام لجواز وجود مخصص، وإلَّا لزم أَنْ لا يعمل بالحقيقة حتَّى يبحث عن مجازها لكثرة المجاز، وهذا باطلٌ عند أكثر العلماء، وإنْ قيل بأنَّ فيه خلافًا، وقولهم بأنَّ احتمال التخصيص في العام أقوى من احتمال غيره كالحقائق للمجاز مسلَّمٌ، ولا يقتضي التوقف في العام عن العمل بظاهره، فإنَّ العموم هو الظاهر فيه فلا مقتضى لهجره.

وقال الآخرون: غلبة التخصيص تنفي الظهور، ولا ينافي القول بأنَّه حقيقة في العموم، فيجب البحث حتَّى يظن عدم التخصيص.

وأجيب: بأنَّه مانع عن العمل، ولا يجب ظن عدم المانع، بل يكفي عدم ظنه كما عُرِفَ في مواضع.

قال الزركشي: الواجب العمل بالعام حتَّى يبلغه المخصص؛ لأنَّ الأصل عدم المخصص، ولأنَّ احتمال الخصوص مرجوح وظاهر صيغة العموم راجح، والعمل بالراجح واجب بالإجماع.

قلت: وهذا هو الذي نختاره ونعمل به، ونراه الحق، لِمَا عُلِمَ من استدلال الصحابة ومَن بعدهم بالعام من غير بحث عن مخصصه، وهي قضايا كثيرة». انتهى.

وعليه؛ فالعام حجة، والخاصُّ حجة، والخاص أقوى من العام، وهذا -أيضًا- أمر مُتَّفقٌ عليه.

الخاص يُعرِّفه علماء الأصول بقولهم: قصر العام على بعض ما يتناوله بدليل مطلقًا.

الدليل المطلق؛ أي: سواء كان الدليل متصلًا أو منفصلًا، ظنيًّا أو قطعيًّا.

وعليه؛ فالجماهير يقولون: إنَّه لا يوجد تعارض -أصلًا- بين العام والخاص؛ لأنَّ الظني لا يعارض القطعي؛ وذلك لأنَّ التخصيص إنَّما هو مجرد بيانٍ وتفسيرٍ للعام.

فحيث يتوارد العام والخاص كان العام مرادًا به الخاص في القَدْر المشترك بينهما.

وعليه؛ فإنَّهم يوسِّعون إعمال قاعدة: (الإعمال مُقدَّمٌ على الإهمال)؛ وذلك لأنَّ موضوع القطع والظن في الدلالة ليس له كبير أثر عند الجمهور، خلافًا للحنفية؛ ذلك لأنَّ الظنَّ -عندهم- لا يقوى على معارضة القطع، وبالتالي متى تعارض القطع مع الظن أهملوا الظن، ولازم هذا أنَّ الإعمال -عندهم- ليس بواسع.

وهناك قواعد تقضي بالإهمال، وهي قائمة على فلسفة العام والخاص وموقع كل واحد منهما من الآخر؛ فهم يقولون: إنَّ العام قطعي والخاص قطعي، وكلاهما -أصالة- متعارضان، ولذا؛ إِنْ جاء الظنيُّ يعارض القطعيَّ فإنَّ الظنيَّ يهدر.

مثال: قوله -تعالى-: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ [المزمل: ٢٠]؛ (ما) -هنا- عامة والمراد من هذا العموم هو قراءة الفاتحة -أصالة-، ثم الزيادة عليها؛ فالفاتحة -على قول الجمهور- هي القدر المشترك بين الحديث الذي هو المخصص، وبين الآية التي هي العامة.

لكن -عند الحنفية- الآية والحديث متعارضان، والحديث لا يقوى على تخصيص العام؛ لأنه ظني الثبوت.

وعليه؛ فإنهم يهملون الحكم المأخوذ من الحديث، فلا يقولون بركنية الفاتحة، ولكن يقولون: هي واجبة مَن تركها تَصِحُّ صلاتُهُ مع الإثم!

لكن الأصل -وهو الذي عليه الجمهور- أنَّ (الإعمال مقدم على الإهمال).

شروط المُخصِّص -عند الحنفية-:

أولًا: أَنْ يكون مستقلاً، أو أَنْ يكون جملةً تامَّةً، أو أَنْ يؤخذ منه حكم بذاته ولا يكون جزءًا من الكلام.

فالاستثناء والصفة والشرط -عند الحنفية-التي هي من أقسام التخصيص المتصل عند الجمهور- ليست من المخصصات؛ إذ لا يوجد عند الحنفية إلَّا المخصص المنفصل، ويسمون هذه الأقسام قصرًا، فهم يفرِّقون بين القصر والتخصيص؛ وذلك لأنَّ الصفة والشرط والاستثناء إِنْ جاءت في سياق الكلام فإنها

لا تكون جملةً تامَّةً، ولا يستنبط منها -بمجردها- حكم مستقل.

ثانيًا: أن يكون مقارنًا في زمن تشريعه، أو تاريخ نزوله، أو وروده، أو صدوره، وأَنْ لا يكون متراخيًا عنه؛ فإذا تراخى عنه يسموه نسخًا، والنسخ إمَّا أَنْ يكون جزئيًّا، وإمَّا أَنْ يكون كُلِّيًّا.

فالنسخ الجزئي يسمَّى عند الجمهور التخصيص، أما الحنفية فيُفرِّقون بين النسخ الجزئي وبين التخصيص.

والثمرة من ذلك: أنَّ من شروط المخصص -عند الحنفية- أَنْ يكون مقارنًا في زمن التشريع، أو في سبب نزول الآية، أو في سبب ورود الحديث، فإِنْ جاء مُتأخرًا عنه -وإِنْ عارضه في بعض الوجوه- فإنَّهم يُسمُّونه نسخًا جزئيًّا، ويترتب على ذلك أنهم إِنْ قالوا: تخصيص! أصبح عامًّا مخصَّصًا، وإِنْ صار عامًّا مخصصًا أصبح ظنيًّا، وإِنْ أصبح ظنيًّا فالمخصِّص الظنيّ يقوى عليه، فهم حتى يحفظوا العموم وقطعية دلالته، قالوا: هذا نسخ جزئي، فسائر الأفراد -عدا النسخ الجزئي- يبقى عامًّا مطلقًا، ولا يسمونه عامًّا مُخصَّصًا، وهذا -أيضًا- يوسع في دائرة الإهمال عندهم؛ فمثلًا: هناك نَصَّانِ: أحدهما عام، والآخر خاص، ولم نعرف تاريخ الورود؛ فإنَّهما يتساقطان، وإن اضطررنا للترجيح فنرجح بقرائن ومُقوِّيات ومؤيدات.

ثالثًا: أَنْ يكون مساويًا للعام من حيث القطعية والظنية.

فإذا أردنا أَنْ نعرِّفَ التخصيص -عند الحنفية- فإننا نقول:

التخصيص: قصر العام المطلق على بعض أفراده بدليل مستقل مقارن مساوٍ له من حيث القطعية أو الظنية.

مثال: قال اللَّه -عزَّ وجلَّ-: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]؛ البيع من ألفاظ العموم، فيشمل كل ما يُسمَّى بيعًا، والربا بيع، لكنْ قال اللَّه -تعالى-: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، هذا دليل مستقل، له معنًى بذاته، ومقارنٌ ومساوٍ؛ فاللَّه أحل البيع إلَّا الربا، فهو مخُصَّص من البيع؛ فقوله -تعالى-: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥] تخصيص لعموم البيع.

مثال آخر: قال اللَّـه -تعالى-: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]؛ (مَن) من ألفاظ العموم؛ لأنها شرطية، وقال اللَّـه -تعالى-في نفس الآية-: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] فهذا تخصيص لعموم (مَن)؛ فهو دليلٌ مستقلٌّ مقارنٌ مساوٍ؛ فهذا تخصيص عند الحنفية والجمهور.

مثال آخر: قال النَّبيُّ ﷺ: «فيما سقت السماء والعيون أو كان عَثَرِيًّا العشر»(١) هذا الحديث الأول، وقال ﷺ: «ليس فيما أقل من خمسة أوسق صدقة»(٢) وهذا الحديث الثاني؛ فالحديث الأول عام، والثاني عام -أيضًا-، ولا نعرف أيهما قبل الآخر:

فالجمهور يقولون: الحديث الثاني «ليس فيما أقل..» تخصيص لعموم الحديث الأول، ويسلطون الثاني على عموم الأول، ويقولون: المراد -أصالةً- من قوله ﷺ: «ما سقت السماء..» هو القَدْر المشترك ما بين النصين الذي هو الخمسة فأكثر، أما الأقل فليس فيه زكاة، حتى في الحديث الأول بناءً على أنَّه لا تعارض بين

(١) أخرجه البخاري (١٤٨٣) من حديث ابن عمر -رضي اللَّه عنهما-.

(٢) أخرجه البخاري (١٤٨٤) من حديث أبي سعيد الخدري -رضي اللَّه عنه-.

والخاص، وإنما هو مُبيِّن للعام.

أما الحنفية؛ فيقولون: تعارضا وتساقطا ما لم نعلم تاريخ الصدور، أو الورود، أو النزول، أو ما لم يكن عندنا مرجح، ولو نظرنا في كتبهم الفروعية لقالوا: نأخذ بعموم: «ما سقت السماء..»، ولا ينظرون إلى قوله: «خمسة أوسق»؛ إعمالًا لمصلحة الفقير[1]، واحتياطًا للذمة، ولم يَعْمَلُوا على تسليط الثاني على الأول؛ لأن شروط التخصيص -عندهم- لم تكتمل.

قوله: (**وهو ينقسم إلى متصل ومنفصل**)؛ أي: إنَّ الخاص منه ما هو متصل، ومنه ما هو منفصل؛ فالمتصل: هو أنْ يكون في أثناء الكلام، ويتصور أَنْ يكون له صلة بالكلام نفسه.

قوله: (**فالمتصل: الاستثناء، والتقييد بالشرط، والتقييد بالصفة**)؛ أي: أَنَّ الخاص المتصل ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: إمَّا أَنْ يكون استثناءً.

الثاني: إمَّا أَنْ يكون مقيدًا بشرط.

الثالث: إمَّا أَنْ يكون مقيدًا بصفة.

قوله: (**والاستثناء: إخراج ما لولاه لدخل في الكلام**)؛ فمثلًا: قوله -تعالى-: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ . إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ [ص: ٧٣-٧٤]، فهذا

---

(١) غُلِّبَتْ مصلحةُ الفقير في مسائل الزكاة، إلَّا في زكاة مال الصبيِّ والمجنون، وقل: هذا مذهب الحنفية؛ تُصِب.

يُسمَّى استثناءً، والمُستثنى منه مخصوص، خُصَّ من عموم قوله: ﴿كُلُّهُمْ﴾، وخُصَّ من عموم ﴿أَجْمَعُونَ﴾.

ومما ينبغي أَنْ يذكر: أَنَّ الاستثناء من أهم المخصصات وأوضحها، وله أحكام كثيرة، حتى إِنَّه قد أُفرد بالتأليف، ومن أهم المؤلفات المطبوعة فيه كتاب: «الاستغناء في أحكام الاستثناء» للإمام القرافي.

والعلماء في باب الاستثناء يُكثرون من ذكر عبارةٍ لا ينبغي إهمالها، وهي: (الاستثناء معيار العموم)؛ أي: أَنَّ اللفظ إذا صَحَّ أَنْ يُستثنى منه فإِنَّ فيه دلالة على أَنَّه عام؛ فمثلًا قولنا: (لا رجل في الدار) هذا عام، ثم لو قلنا: (إِلَّا خالدًا) أصبح هذا العام مخصوصًا، ولولا أَنَّ كلمة (رجل) من ألفاظ العموم لمَا جاز لنا الاستثناء، ولكان قولنا: (إِلَّا خالدًا) حشوًا لا فائدة منه.

قوله: **(وإنما يصح بشرط...)**؛ أي: وحتى يصحَّ الاستثناء فلا بد من تحقيق شروطه، وهي:

أولًا: أَنْ يبقى من المستثنى منه شيء حتى يكون عندنا تخصيص، فإِنْ أردنا أَنْ نخرج بعض الأفراد فلا بد أَنْ يبقى أفراد آخرون لم يخرجوا من العموم.

ثانيًا: أَنْ يكون مُتَّصلًا بالكلام؛ أي: بالنطق؛ لأنَّ الاستثناء من المخصصات المتصلة، والمراد بالاتصال بالنطق أَنْ يكون معه، أو ما يفهم من أَنَّه معه، أَمَّا لو قطع بينهما بوقت قليل؛ فهذا لا يخرجه عن أَنْ يكون مُتَّصلًا.

قوله: **(ويجوز تقديم الاستثناء على المستثنى منه)**؛ كقولنا: أكرم العلماء إِلَّا زيدًا، ويجوز أَنْ يقال: أكرم إِلَّا زيدًا العلماء، وهذه المسألة ليست من

الأصول، وإنَّما من علم النحو، والكلام يجرُّ بعضُهُ بعضًا.

قوله: (ويجوز الاستثناء من الجنس ومن غيره).

قد وقع خلاف شديد بين العلماء في أنَّه هل يجوز الاستثناء من الجنس وغيره أَمْ أنَّه لا يجوز الاستثناء إلاّ من الجنس فقط؟

والراجح أنَّه يجوز الاستثناء من الجنس وغيره، وهذا الذي ذهب إليه المؤلف في سائر كتبه؛ كقوله -تعالى-: ﴿**فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ . إِلَّا إِبْلِيسَ**﴾ [ص: ٧٣-٧٤]، وإبليس ليس من جنس الملائكة[١]؛ فالمستثنى منه ليس من جنس المستثنى[٢].

تنبيه: جعلَ الماتنُ في كتابَيْهِ: «البرهان» (١/ ٣٩٩)، و«التلخيص» (٢/ ٦٣) الاستثناء غير التخصيص، وإليه ذهب جماعة[٣]، والتخصيص عندهم بكلِّ ما يخرج عن العام شيئًا، وهو منفصل عن العام، وعلى هذا لا يكون الاستثناء داخلاً تحت التخصيص، ولكن إذا أطلق التخصيص بالمعنى اللغوي -وهو التفعيل- من الخصوص؛ فإنَّ ما أخرج شيئًا عن العام كان تخصيصًا بهذا الاعتبار، والتخصيص

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٤/ ٣٤٦): «والتحقيق: أنَّه -أي: إبليس- كان منهم -أي: الملائكة- باعتبار صورته، وليس منهم باعتبار أصله، ولا باعتبار مثاله».

(٢) هو ما يُسمَّى: (الاستثناء المنقطع)، ومنهم مَن منعه، انظر: «العدّة» (٢/ ٦٧٣)، و«التمهيد» (٢/ ٨٥) لأبي الخطاب، و«الإحكام» (٢/ ٢٩١) للآمدي، و«المنخول» (١٥٩)، و«المسودة» (١٣٩).

(٣) كالغزالي في «المستصفى» (٢/ ١٦٣)، والقاضي أبي يعلى في «العدّة» (٢/ ٦٥٩)، والباجي في «أحكام الفصول» (٢٤٦)، والقرافي في «شرح تنقيح الفصول» (٢٣٠)، وغيرهم.

حينئذٍ جنس للاستثناء والتقييد.

قوله: (**والشرط: يجوز أَنْ يتأخر عن المشروط، ويجوز أَنْ يتقدم عن المشروط**)؛ المراد بالشرط -هنا-: هو الشرط اللغوي المحض، وليس الشرط الذي يتصور من خلال السياق، أو من خلال الحس، أو من خلال العقل، أو من خلال الشرع؛ فالنَّبِيُّ ﷺ يقول: «المسلمون عند شروطهم»[1]، وهذا الشرط هو الشرط الشرعي، وليس هو ما نريده.

والشرط يأتي بأدوات الشرط؛ فيكون لفظًا عامًّا، ثم يأتي التخصيص من خلال ذكر الشرط؛ كقولنا: أكرم طلبة العلم إِنْ حفظوا القرآن، فـ(طلبة العلم) لفظ عام، وخُصِّص الإكرام لطلبة العلم بشرط حفظهم للقرآن.

والشرط يجوز أَنْ يتأخر عن المشروط في اللفظ؛ كقولنا: (أكرم العالِمَ إِنْ جاءك)، ويجوز أَنْ يتقدم عليه؛ كقولنا: (إِنْ جاءك العالِمُ فأكرمه).

وأمَّا في الأحكام الشرعية؛ فيجب أَنْ يكون الشرط مُتقدِّمًا على المشروط؛ كالطهارة مع الصلاة، أو مقارنًا له[2]؛ كالنية عند بعض الفقهاء، واستقبال القبلة، وستر العورة.

قوله: (**والمقيد بالصفة: يحمل عليه المطلق؛ كالرقبة قيدت بالإيمان في بعض المواضع**)؛ أي: إنَّ الصفةَ تخُصِّص بعض أفراد العموم؛ فمثلًا

---

(١) ذكره البخاري تعليقًا بصيغة الجزم في (الإجارة: باب أجر السمسرة) قبل حديث (٢٢٧٤)، **والحديث صحيح**، خرَّجته في تعليقي على «إعلام الموقعين» (٥/ ٣٢٩) وغيره.

(٢) انظر تفصيل ذلك في «إعلام الموقعين» (٤/ ٥٥١-٥٥٢ / بتحقيقي).

نقول: (اقرأ الكتب) هذا لفظ عام، يعني جميع الكتب الضارة والنافعة، والشرعية وغير الشرعية.. إلخ، لكن لو زدنا صفةً عليها فهي تخصص هذا العموم؛ كأَنْ نقول: (اقرأ الكتب النافعة)، فهنا خصصنا الكتب النافعة، وأخرجنا الضارة.

والصفة -هنا- تشمل النعت، والحال، وعطف البيان؛ كما هو مُقرَّرٌ في كتب النحو؛ فمثلًا لو قلنا: (أكرم أبا محمد)، وعندنا أكثر من واحد يُلقَّبُ بـ(أبي محمد)، ومنهم رجل اسمه: خالد، فنقول (أكرم أبا محمد خالدًا) هذا يُسمَّى عطف بيان، فبقولنا هذا خرج الباقون ممن يُلقَّبون بـ(أبي محمد).

وكذلك لو كانت الصفة شبه جملة؛ كأَنْ تقول: (اقرأ الكتب كُلَّ يوم، أو في كُلِّ صباح) هذا مقيد بالصفة.

وكذلك مما ينبغي قوله: إنَّ أكثر ما يظهر التقييد بالصفة في المطلق وليس في العام؛ ولذا قال المُؤلف: (**يحمل عليه المطلق**)، والأصوليون يُفرِّقون بين المطلق والعام[1]، ويجعلون التقييد بالصفة من مباحث المطلق والمقيد، وليس من مباحث العموم والخصوص؛ فمثلًا: ﴿**فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ**﴾ [النساء: ٩٢]؛ ﴿**مُّؤْمِنَةٍ**﴾ صفة لـ﴿**رَقَبَةٍ**﴾، هذا تقييد وليس تخصيص.

٭ المطلق والمقيد:

قوله: (يحمل عليه المطلق؛ كالرقبة قيدت بالإيمان...).

ذكر المؤلف -رحمه اللّه- مبحث المطلق والمقيد تحت هذا الباب؛ وذلك

---

(١) انظر في الفرق بينهما -أيضًا- ما قدَّمناه في (ص ١٧٣).

لأنه شبيهٌ بالعام، وكذلك المقيد فإنَّه شبيهٌ بالخاص؛ فالعام يشمل جميع أفراده على وجه شمولي، والمطلق يشمل جميع أفراده لكن على وجه البدل والتناوب، فإذا فَعَلَ أيَّ وجهٍ من وجوه المطلق أدَّى ما عليه، بخلاف العام؛ فإنه أراد كلَّ وجه على سبيل الشمول.

وكذلك لمّا نقول: تخصيص العام؛ فمقتضى ذلك أنَّ الفرد الذي قد خُصِّصَ قد دخل في العام، ثم أخرج منه.

بخلاف المطلق الذي قُيِّد؛ فإنَّ الشرع عندما أطلقه لم يرد إدخال جميع الأفراد -أصالةً-، وإنما أراد تقييده، فهو لم يدخل فيه -أصلًا- حتى يستثنى منه.

وكما أنَّ العام يبقى على عمومه وأنه حجة ما لم يأتِ دليلٌ مخصِّصٌ، فكذلك المطلق فإنَّه حجة ما لم يأتِ دليل يُقيِّده.

مثال: قال اللّه -تعالى-: **﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾** [المائدة: ٣٨]؛ فـ(الأيدي) -هنا- جاءت مطلقة، فتشمل رؤوس الأصابع، وتشمل الرسغ، وتشمل المِرْفَق، وتشمل الذراع -كلَّه-، وتشمل اليد اليمنى واليسرى.

ولكن قد جاءت السنة وقيدت هذا الإطلاق؛ فالنَّبِيُّ ﷺ لم يقطع إلَّا مِن مكانٍ معين في اليد اليمنى، فمداومتُهُ ﷺ على هذا العمل، وفعلُهُ على هذا النحو هو المقدار الذي أوجبه اللّه من قوله: **﴿أَيْدِيَهُمَا﴾**؛ فأصبح هذا التقييد واجبًا، فالأيدي ليست على إطلاقها، وإنما قيدت بفعله ﷺ.

مثال آخر: قال اللّه -تعالى-: **﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾** [النساء: ٢٣]؛ هنا

قيد؛ هو: ﴿اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾، فالرجل يجوز له أَنْ يتزوج ابنة المرأة التي عقد عليها ما لم يدخل بها.

فإِنْ دخل بها؛ فإنَّها تحرم عليه، وقد وضع العلماء لهذه المسألة قاعدة، وهي: (الدخول بالأمهات يحُرِّم البنات، والعقد على البنات يحُرِّم الأمهات).

وهنا مسألة: لماذا يحُمل المطلق على المقيد، ولا يحُمل المقيد على المطلق؟

يحُمل المطلق على المقيد لأسباب، أشهرها اثنان:

أولًا: المطلق ساكت ليس فيه بيانٌ، والمقيد فيه بيانٌ، ونحن نحمل الساكت الذي ليس فيه بيان على الذي فيه بيان.

ثانيًا: إننا إِنْ لم نحمل المطلق على المقيد نكون قد أهدرنا القيد، ويكون القيد الذي ذكره الشرع لا فائدة منه، والأصل أَنْ يُصان كلام العقلاء عن الهدر، وعن عدم الفائدة، فصيانة كلام الشرع من باب أولى.

ثم إننا عندما نحمل المطلق على المقيد فإنَّ فيه إعمالاً لجميع الأدلة؛ فإنَّ المطلق لا يراد إلَّا وهو مقيَّد، فلو أهدرنا القيد، وأعملنا المطلق نكون قد أهملنا دليلًا، والقاعدة تقول: (الإعمال أولى من الإهمال).

ومدار كلام العلماء على الإطلاق والتقييد إنما هو من حيثيتين، هما: الحكم والسبب.

فالحكم: هو الذي جاء في النصِّ.

والسبب: هو الذي ورد النصُّ من أجله.

وهاتان الحيثيتان قد تلتقيان، وقد تفترقان؛ فتصبح على مبدأ الاحتمالات أربع صور[(١)]:

الحالة الأولى: أَنْ يتَّحدَ الحكم والسبب معًا؛ وفي هذه الحالة يجب حمل المطلق على المقيد اتِّفاقًا.

الحالة الثانية: أَنْ يختلف الحكم ويختلف السبب؛ وفي هذه الحالة لا يجوز حمل المطلق على المقيَّد اتِّفاقًا.

الحالة الثالثة: أَنْ يختلف الحكم ويتَّحد السبب؛ ففي هذه الحالة: لا يحمل المطلق على المقيد -على الراجح-، وإنما يبقى المطلق على إطلاقه، ويعمل به في موضعه الذي ورد فيه.

الحالة الرابعة: أَنْ يتَّحد الحكم ويختلف السبب؛ ففي هذه الحالة: يحمل المطلق على المقيد -على قول الجماهير-.

مثال على الحالة الأولى:

قال اللَّـه -تعالى-: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ**﴾ [المائدة: ٣]؛ ﴿**الدَّمُ**﴾ -هنا- مطلق بجميع صوره، ثم قال اللَّـه -تعالى-: ﴿**قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا**﴾ [الأنعام: ١٤٥] والدم -هنا- مقيد.

---

(١) انظرها في: «العدّة» (٢/ ٦٣٨)، و«التمهيد» (٢/ ١٨٠)، و«المحصول» (١/ ٣/ ٢١٨)، و«الإحكام» للآمدي (٣/ ٥)، و«كشف الأسرار» (٢/ ٢٨٧)، و«نهاية السول» (٢/ ١٤١)، و«التبصرة» (ص ٢١٦).

والحكم في الآيتين -وهو حرمة أكل الدم- وهو متفق، والسبب في الآيتين -وهو التأذي من أكل الدم- متفق؛ ولذا يجب حمل المطلق على المقيد بالإجماع، ومعنى ذلك: أنَّ الدم لا يكون حرامًا إلَّا إذا كان مسفوحًا.

مثال على الحالة الثانية:

قال اللّـه -تعالى-: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقال -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦].

فـ(اليد) في الآية الأولى مطلقة، وفي الثانية مقيدة، والحكم المستنبط من الآية الأولى: وجوب قطع يد السارق، ومن الثانية: وجوب غسل اليدين في الوضوء إلى المرافق؛ فالحكم مختلف، وسبب القطع في الأولى: هو السرقة، وفي الثانية: هو الوضوء، إذن لا يجوز أَنْ يحمل المطلق على المقيد؛ لأن الحكم مختلف والسبب مختلف، فلا يجوز أَنْ نقيد القطع بآية الوضوء بأَنْ يكون إلى المرفقين؛ لأن الحكم مختلف والسبب مختلف.

مثال على الحالة الثالثة:

عند جماهير أهل العلم لا يحمل المطلق على المقيد إذا اختلف الحكم واتَّحد السبب؛ لأن الحمل ضعيف، يدلنا على ذلك اختلاف الحكم، فقد يكون اختلاف الحكم من العلَّة في الإطلاق والتقييد، فلم يخالف الشرعُ الحكمَ في هاذين النصين إلَّا لأن الشرع يريد التقييد هنا، ويريد الإطلاق هناك، وهذان مثالان على هذه الحالة:

المثال الأول: قال -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُوا

وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، وقال -تعالى-: **﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾** [المائدة: ٦].

السبب في الآيتين واحد: وهو إسقاط الحدث للصلاة، وفي الآية الأولى قيدت اليد إلى المرافق، وفي الثانية أطلقت، والحكم مختلف؛ فهو في الأولى: وجوب غسل اليدين في الوضوء، وفي الثانية: وجوب المسح في التيمم.

فمذهب الجماهير -هنا-: لا يحمل المطلق على المقيد، خلافًا للحنفية؛ فإنَّهم يحملون، لذا فعندهم إذا صحَّ الحديث -أو لم يصح-، فإنهم يحملون، فلو نظرنا في أدلة الحنفية في صفة التيمم بالنسبة إلى موضع المسح، فإنهم يقولون: هذه صفة ثابتة في الكتاب اعتمادًا على القاعدة.

وقول الجمهور هو الراجح.

ويؤيد ذلك حديث النَّبِيِّ ﷺ الذي بيَّن أَنَّ الرسول ﷺ إنما اكتفى في التيمم بالمسح إلى الرسغين[1].

المثال الثاني: قال اللَّه -تعالى-: **﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ . فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾** [المجادلة: ٣-٤]؛ فال(رقبة) -هنا- مطلقة، ووقت أدائها مقيد: **﴿مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾**، وصيام الشهرين مقيد بالتتابع، ومن قبل التماس كذلك، فمن لم يستطع فعليه الإطعام.

---

(١) أخرجه البخاري (٣٣٨)، ومسلم (٣٦٨) من حديث عمَّار بن ياسر.

وحكم الإطعام يختلف عن حكم الصيام؛ فالإطعام غير الصيام، والسبب مُتَّحد وهو الظهار.

فعلى مذهب الحنفية؛ يحمل المطلق على المقيد عند اتحاد السبب واختلاف الحكم، وعليه يشترطون التتابع في الإطعام، ويشترطون الإطعام قبل التماس.

أما على مذهب الجمهور؛ فلا يحمل المطلق على المقيد عند اتحاد السبب واختلاف الحكم، وعليه فالمظاهر إِنْ لم يستطع الصيام فعليه أَنْ يطعم سِتين مسكينًا، وله أَنْ يمس أهله قبل الإطعام، وله كذلك أَنْ يُطعم بالتنجيم؛ أي: أَنْ يطعم الستين متفرقين.

*** مسألة:**

هل هذا اللفظ يشمل العبيد؟ أي لو أنَّ عبدًا ظاهر من زوجته هل عليه كفارة؟

قال الشنقيطي في «أضواء البيان» (٦/ ٥٤٠): «اعلم أنَّ العلماء اختلفوا في العبد والذمي؛ هل يصح منهما ظهار؟ وأظهر أقوالهم -عندي- دخوله...» إلى أَنْ قال: «وعليه؛ فهو داخل في عموم قوله: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ﴾ [المجادلة: ٣]، ولا يقدح في هذا أَنَّ قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] لا يتناوله؛ لأَنَّه مملوك لا يقدر على العتق لدخوله في قوله: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [المجادلة: ٤]، فالأظهر صحة ظهار العبد، وانحسار كفارته في الصوم لعدم قدرته على العتق والإطعام، وأنَّ الذمي لا يصح ظهاره؛ لأن الظهار منكر من القول وزور يكفره اللَّه بالعتق، أو بالصوم، أو بالإطعام، والذمي كافر، والكافر لا يكفر عنه العتق أو الصوم أو الإطعام ما ارتكبه من المنكر والزور لكفره؛ لأنَّ الكفر سيئة لا تنفع معها

حسنة[(١)]، والعلم عند اللَّه -تعالى-».

أمثلة على الحالة الرابعة: وهي اتِّحاد الحكم واختلاف السبب، وهنا يحمل المطلق على المقيد على قول جماهير أهل العلم، وهذان مثالان على هذه الحالة:

المثال الأول: قال اللَّه -تعالى-: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]؛ فالـ(رقبة) -هنا- مقيدة، والحكم: وجوب عتق رقبة، والسبب: قتل الخطأ، وقال اللَّـه -تعالى-: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾ [المجادلة: ٣]؛ فالحكم: وجوب عتق رقبة، والسبب: الظهار.

فهنا اتَّحد الحكم واختلف السبب؛ فعلى قول الجماهير في كفارة الظهار: لا تجزئ إلَّا الرقبة المؤمنة، حملًا للمطلق على المقيد؛ لأن الحكم اتفق في الحالتين، وهذه القاعدة مختلف فيها، والقول بالحمل هو مذهب الشافعية والحنابلة، وقد نصص عليها كثير من المالكية، خلافًا للحنفية.

المثال الثاني: قال اللَّـه -تعالى-في الدَّيْنِ-: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فلفظ الـ﴿شَهِيدَيْنِ﴾ -هنا- مطلق، والحكم: وجوب إِشْهادِ رجلين، والسبب: هو الدَّيْن.

وقال اللَّه -تعالى-في مراجعة الزوج زوجته -بَعْدَمَا يطلقها، وهي في العدّة-: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَي عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]؛ فالحكم: وجوب الإِشْهَادِ، والسبب: إرجاع المطلقة، فاتَّحد الحكم، واختلف السبب؛ فحينئذٍ يجب حمل المطلق على

---

(١) لم يُدْخِلْ الذميَّ والكافرَ في هذا الخطاب لقرينة ظهرت له، وليس تفريعًا على أنَّ الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة! فَافْهَمْ.

المقيد، فلا يجوز الإِشْهَادُ على الدَّين إلَّا برجلين عدلين.

والمخصص المنفصل؛ أي: ما كان مُستقلًّا بكلام آخر، فإذا كان في جملة أخرى من حيث الإنشاء أو الدليل الذي دلَّ عليه العموم؛ فهذا الذي يُسمَّى الدليل المنفصل، أو الاستثناء المنفصل.

والحنفية يشددون في التخصيص، ويشترطون شروطًا[(١)] ثلاثة كما أسلفنا مما يجعلهم يعملون بالإلغاء إذا خالف الآحادُ الظنيُّ -التي هي جُلُّ أحاديث الأحكام[(٢)]- العامَّ القطعيَّ -التي هي نصوص القرآن-، ولذا يُسمِّي العلماءُ الحنفيةَ أهلَ الرأي؛ لأنَّ اعتمادَهم على الأحاديث -ولا سيما النصوص الآحاديّة- ضعيفٌ.

والمخصص المتصل يسمونه قصرًا، والوضع اللغوي يساعد على هذه التسمية، ولذا أغلب المخصصات هي في حقيقة أمرها منفصلة وليست متصلة، والذي ينظر في الشرط أو الصفة في الاتصال؛ يجد أنَّ القول بالقصر أو بالتخصيص إنما هي أمور اصطلاحية، والاختلاف إنما يدور مع أحكام التخصيص في المنفصل وليس في المتصل، والشاطبي يميل إلى أَنَّ الاستثناء المتصل إنما هو من المخصصات؛ ولكن الخلاف في الاصطلاح.

قال الشاطبي في كتابه «الموافقات» (٤/ ٤٣ - بتحقيقي): «فإِنْ كان بالمتصل؛ كالاستثناء، والصفة، والغاية، وبدل البعض[(٣)]، وأشباه ذلك؛ فليس في الحقيقة

---

(١) انظرها فيما مضى (ص ٢٠١).

(٢) مع مراعاة معاملتهم المشهور المستفيض معاملة المتواتر في بعض الفروع، وقد نصص بعضُهم على ذلك!

(٣) لم يذكر صاحب «الورقات» من المخصصات المتّصلة: التخصيص بالغاية، =

بإخراج لشيء، بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ أَنْ لا يتوهم السامع منه غير ما قصد، وهو ينظر إلى قول سيبويه: (زيدٌ الأحمرُ) عند من لا يعرفه (كزيد) وحده عند من يعرفه، وبيان ذلك أنَّ (زيدًا الأحمرَ) هو الاسمُ المعرّفُ به مدلول (زيدٍ) بالنسبة إلى قصد المتكلم؛ كما كان الموصول مع صلته هو الاسم لا أحدهما.

وهكذا إذا قلتَ: (الرجل الخياط) فعَرَفَه السامعُ؛ فهو مرادف لـ(زيد)، فإذًا المجموع هو الدَّال، ويظهر ذلك في الاستثناء إذا قلتَ: (عشرة إلَّا ثلاثة)؛ فإنَّه مُرادف لقولك: (سبعة)، فكأنه وضع آخر عَرَضَ حالةَ التركيبِ.

وإذا كان كذلك؛ فلا تخصيص في محصول الحكم لا لفظًا ولا قصدًا، ولا يصح أَنْ يقال: إنَّه مجازٌ -أيضًا-؛ لحصول الفرق عند أهل العربية بين قولك: (ما رأيت أسدًا يفترس الأبطال)، وقولك: (ما رأيت رجلًا شجاعًا)، وأنَّ الأول مجاز، والثاني حقيقة، والرجوع في هذا إليهم لا إلى ما يصوره العقل في مناحي الكلام».

يُقرِّر الشاطبي(١) من خلال هذا الترجيح أنَّ بعض الألفاظ قد يُفهم منها

= والتخصيص ببدل البعض.

انظر مباحثهما في: «اللمع» (ص ١٣٩)، و«روضة الناظر» (٢/ ١٩٠)، و«شرح المحليِّ على جمع الجوامع» (٢/ ٢١)، و«البحر المحيط» (٣/ ٣٤٤، ٣٥٠)، و«تيسير التحرير» (١/ ٢٨١)، و«المذكرة في أصول الفقه» (ص ٢١٨، ٢١٩).

(١) انظر في تحقيق مذهبه: «مسألة تخصيص العام بالسبب» (ص ٢٢-٢٣) لمحمد العروسي عبد القادر، وردَّ عليه السجلماسي في «تحرير مسألة القبول» في (الفصل الخامس: في الإشارة إلى كلام أبي إسحاق الشاطبي) (ص ٢٣١-٢٤٥)، ولم أكن وقفتُ عليه عند خدمتي لكتاب «الموافقات»، وهو جدير بأَنْ يلحق في حواشي الكتاب، ولعل اللَّه ييسر ذلك في طبعة أُخرى.

التخصيص بغير المخصصات اللفظية، من مثل التركيب؛ فأحيانًا يستلزم حسًّا، وعقلًا، وإعمالًا للعربية، ولعُرْف المتكلم التخصيص من خلال مقصد المتكلم، وإِنْ لم يقع تخصيص بالمخصصات المذكورة عند الأصوليين.

فلو أنَّ رجلًا قال: واللَّـهِ لأضربنَّ مَن في الدار، وهذا من ألفاظ العموم؛ فلا يخطر ببال أحدٍ أنَّه يريد نفسَهُ -أيضًا- بهذا العموم؛ فاستثناء نفسه وقع من مقصد المتكلم، ولم يقع بأَيِّ نوع من أنواع المخصصات اللفظية -لا المتصلة، ولا المنفصلة-.

ولذا؛ فإنَّ من المخصصات التي ينبغي أَنْ تضاف على المخصصين اللَّذَينِ أهملهما إمامُ الحرمين في «الورقات»؛ وهما: (التخصيص بالغاية) و(التخصيص ببدل البعض): قصد المتكلم، الكلام التركيبي، العرف.

*** أنواع المخصصات المنفصلة:**

أولًا: تخصيص الكتاب بالكتاب:

مثلًا: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ**﴾ [البقرة: ٢٢٨]؛ فـ(المطلقات) لفظة عامة، فدلَّت الآية بمنطوقها على أنَّ كُلَّ مطلقة عليها العدة ﴿**ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ**﴾، لكنَّ المطلقة غير المدخول بها خُصِّصت بدليل مُنفصل، وهو قوله -تعالى-: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا**﴾ [الأحزاب: ٤٩]؛ فغير المدخول بها لا عدَّة عليها، بنصِّ القرآن الكريم.

وأما المرأة التي عُقِدَ عليها، ولم يُدْخَلْ بها، ومات زوجها؛ فعليها العدَّة

﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾؛ لعموم الدليل: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، لم يخصص المدخول بها عن غير المدخول بها، فعدة الطلاق خصصت، أما عدة المتوفى عنها زوجها لم تخصص وقوله -تعالى-: ﴿وَأُولاَتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، وهذا مخصص منفصل للمطلقة الحامل.

وقد قال علي[١] -رضي اللَّـه عنه- وبعض العلماء: إنَّ عدة الحامل أبعد الأجلين؛ وضع الحمل أو ثلاثة قروء، فإنْ ولدت قبل الثلاثة قروء فعدتها ثلاثة قروء، وإنْ وضعت بعد الثلاثة قروء فعدتها الوضع[٢].

مثال آخر: قال اللَّه -تعالى-: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]؛ فـ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ من ألفاظ العموم، فيشمل كل زانٍ وزانية من غير فرق ولا استثناء، إلَّا ما خص بالآية التي خصت الإماء اللاتي أُحصنَّ، وهي قوله -تعالى-: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥].

مثال آخر[٣]: قوله -تعالى-: ﴿وَلاَ تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة:

---

(١) فيما أخرجه سعيد بن منصور وعبد بن حميد بسند صحيح عنه، قاله ابن حجر في «الفتح» (٩/ ٥٨٦).

(٢) الراجح في ذلك حديث سُبيعة الأَسْلَمية، وعليه اعتمد الجمهور، انظره مع توجيهه في «فتح الباري» (٩/ ٥٨٢ وما بعد - ط. دار السلام)، و«أضواء البيان» (١/ ١٨) من حيث النظرة الأصولية.

(٣) انظر: «أضواء البيان» (١/ ١٤٢-١٤٣).

٢٢١]؛ فـ﴿الْمُشْرِكَاتِ﴾ لفظة عامة، فتشمل كل مشركة؛ فمَن يقول: إنَّ عزيرًا ابن الله -وهم اليهود-، وإنَّ المسيح ابن اللَّـه -وهم النصارى- مشرك بنصِّ الكتاب، فقال اللَّه -تعالى-: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾ إلى قوله -تعالى-: ﴿سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣٠-٣١]؛ فتدخل الكتابيات في عموم ﴿الْمُشْرِكَاتِ﴾، وكذلك تدخل المجوسية والوثنية والدهرية، ولكن جاءت آية تخصص الكتابيات المحصنات من هذا العموم، وهي قوله -تعالى-: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [المائدة: ٥].

فحكم نكاح الكتابية إنْ أحصنت ولم تكن بغيًّا، إنْ حفظت فرجها، ولم تفسد فراش زوجها، هو الحلُّ.

ثانيًا: تخصيص الكتاب بالسنة: وهذا كثير، وهذه بعض الأمثلة عليه:

المثال الأول: قال -تعالى-: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّـهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١] الآية؛ و﴿أَوْلَادِكُمْ﴾ لفظ عام يشمل كل ولد.

وجاء مخصص من السنة: «لا يرث القاتل»[(١)]، وكذلك: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم»[(٢)]؛ فالولد الذي يقتل والده لا يرث، فخُصِّصَ من عموم

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٥٦٤)، وابن عدي (١/ ٢٩٣)، والطبراني في «الأوسط» (٨٨٤)، والدارقطني (٤/ ٩٦)، والبيهقي (٦/ ٢٢٠) من حديث عبد الله بن عمرو رفعه، **وإسناده حسن**.

وفي الباب عن عمر وابن عباس وأبي هريرة، انظر: «التلخيص الحبير» (٣/ ١٨٤-١٨٥)، و«إرواء الغليل» (٦/ ١٧-١٨)، و«إعلام الموقعين» (٣/ ٥٠٩ - بتحقيقي).

(٢) أخرجه البخاري (٦٧٦٤) من حديث أسامه بن زيد -رضي الله عنه-.

الآية، والولد الكافر لا يرث والده المسلم والعكس، وكذلك جاءت السنة بتخصيص أولاد النَّبِيِّ ﷺ من عموم الآية السابقة، وهذا الدليل:

جاءت فاطمة -رضي اللَّه عنها- لأبي بكر تطلب ميراث أبيها، واحتجت بعموم قول اللَّه -تعالى-: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، وهذا دليل، فاستدل عليها أبو بكر بقوله: سمعت النَّبِيَّ ﷺ يقول: «لا نورث، ما تركنا صدقةٌ»[١]، وهذا أخصُّ منه.

ومع وضوح هذه المخصصات، إِلَّا أَنَّ خلافًا وقع بين الفقهاء في توجيه بعضها؛ فأبو حنيفة -رحمه اللَّه تعالى-مثلاً- حمل حديث: «لا يرث المسلم الكافر» على أهل ملتَينِ، وقال: «يرث الولد والده الكتابي والعكس، والمراد بالملة الكفر، وأما جميع الأديان؛ فهي ملة واحدة»، وشَرْطُ أبي حنيفةَ في التخصيص -كما وضَّحْنَا[٢]- عَسِرٌ، والغريب ما قاله تلميذ ابن تيمية محمد بن عبد الهادي في «العقود الدرية»[٣] (ص ٢٥٤) في ترجمة ابن تيمية، قال: «وكان يميل -أخيرًا- لتوريث المسلم من الكافر الذمي»، وهذا أمر عجيب منه -رحمه اللَّه-؛ لأنَّ القواعد قاضية

---

(١) أخرجه البخاري (٣٠٢٩، ٣٠٩٣، ٤٠٣٤، ٦٧٢٥، ٦٧٢٦، ٦٧٢٧)، ومسلم (١٧٥٩)، وسيأتي (ص ٢٤٦) بيان تحريف بعض أهل البدع له.

(٢) انظر (ص ٢٠١).

(٣) هذه التسمية من كيس ناشره لأول مرّة؛ محمد الفقي -رحمه اللَّه-، انظر تقديم محمد السيد الجلنيد لكتاب: «الانتصار في ذكر قامع المبتدعين وآخر المجتهدين تقي الدين أبي العباس أحمد ابن تيمية» (ص ٩-١٠)، و«الانتصار...» الاسم العلمي الصحيح لـ«العقود الدرية»؛ فتنبه ولا تكن من الغافلين.

أن الآحاد يخصص القطعي، ولا يشترط المساواة في القوة، وهذه أصول ابن تيمية في عشرات -بل مئات- المسائل.

مثال آخر: قال اللَّه -تعالى-: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاَتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلاَئِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلاَبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إَلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّـهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً . وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣-٢٤].

فـ﴿مَّا﴾ من ألفاظ العموم؛ لأنها موصولة؛ أي: أحل لكم الذي وراء المذكور، وخصص منع جمع المرأة مع عمتها أو مع خالتها في السُّنَّةِ، ففي «الصحيح»: «نهى النَّبِيُّ ﷺ أن يجمع بين المرأة وبين عمتها وبين المرأة وبين خالتها»[(١)]، وفي خارج

(١) أخرجه -إلى: «... ولا على خالتها»- أحمد (١/ ٣٧٢)، والترمذي (١١٢٥)، وابن حبان (٤١١٦)، وابن عدي (٤/ ١٤٧٦)، والطبراني في «الكبير» (١١/ ١١٩٣٠، ١١٩٣١) من طريق أبي حريز -عبد اللَّه بن الحسين- عن عكرمة عن ابن عباس به.

وقال الترمذي: حسن صحيح!! وقال الحافظ في «التلخيص» (٣/ ١٦٨): حسن.

وعبد اللَّه بن الحسين أبو حريز -هذا- وثّقه أبو زرعة، وابن معين مرَّة، وضعّفه في الأُخرى، وقال أبو حاتم: يكتب حديثه، وقال أبو داود: ليس حديثه بشيء، وضعّفه النسائي، وابن عدي، والجوزجاني، والدارقطني؛ فالرجل ضعيف في الحديث ثقة في دينه، فيحتاج إلى متابعة.

وقد توبع؛ تابعه خصيف عند أحمد (١/ ٢١٧)، وأبو داود (٢٠٦٧). =

«الصحيح» وقع التعليل فقال: «إنكم إن فعلتم ذلكم قطعتم أرحامكم»[(١)]، فعندما تجتمع في عصمة الرجل الزوجة مع عمتها أو خالتها؛ فهذا مدعاة إلى البغض والكراهية، وهذا يترتب عليه القطيعة.

مثال آخر: قال اللّـه -تعالى-: ﴿**وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**﴾ [الأنعام: ١٤١]، فالمفرد المضاف ﴿**حَقَّهُ**﴾؛ أي: حق الزرع من ألفاظ العموم، فيشمل جميع الزرع، فكل زرع له حق بغض النظر عن نوعية الزرع أو كميته.

وهذا مذهب أبي حنيفة، وذكرنا -سابقًا- كلامه لمَّا تعارض العمومان، عموم قول النَّبِيِّ ﷺ: «فيما سقت السماء العشر»[(٢)]، وعموم: «ما دون خمسة أوسق ليس

= وخُصيف -هذا- قال فيه الحافظ: «صدوق سيئ الحفظ خلط بأخرة». وتابعه جابر الجعفي، رواه الطبراني في «الكبير» (١١/ ١١٨٠٥)، وجابر -هذا- ضعيف، وليس في هاتين المتابعتين آخرُ الحديث، وهي: «إنكم إذا فعلتم ذلك...»؛ فتبقى هذه الزيادة ضعيفة، بحاجة إلى متابع أو شاهد، وهذا لم أجده.

ثم وجدت للحديث شاهدًا مرسلاً؛ أخرجه أبو داود في «المراسيل» (٢٠٨) من حديث عيسى بن طلحة، قال: نهى رسول اللّه ﷺ أَنْ تُنكحَ المرأةُ على قرابتها مخافة القطيعة.

وإسناده حسن، فلعله يتقوى بهذا، واللّه أعلم.

وأحاديث التحريم في الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها صحيحة، بل متواترة، وريت عن جمعٍ من الصحابة، انظر: «السنن الكبرى» (٧/ ١٦٦)، و«أحكام القرآن» (٢/ ١٣٤) للجصاص، و«التلخيص» (٣/ ١٦٩)، و«موسوعة الحديث النبوي» (ص ١٠١ وما بعد - النكاح) للشيخ عبد الملك القاضي.

(١) انظر التخريج السابق.

(٢) مضى تخريجه (ص ٢٠٣).

فيهن صدقة»[١]، فالحنفية يقولون: عمومان تعارضا؛ لأننا لم نعرف التأريخ، فتساقطًا، فرجح جانب مصلحة الفقير من جهة، والاحتياط في العبادات من جهة أخرى، وإعمالًا لعموم الآية.

قال اللَّه -تعالى-: ﴿**يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الأَرْضِ**﴾ [البقرة: ٢٦٧].

﴿**وَمِمَّا**﴾؛ أي: (من الذي)؛ فهي موصولة من ألفاظ العموم، فكل ما يخرج من الأرض بالعموم.

و﴿**وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**﴾ [الأنعام: ١٤١]، و«فيما» في الحديث السابق -أيضًا- من ألفاظ العموم، والحنفية يقولون: إنَّ كل زرع -بغض النظر عن نوعه وكميته- تجب فيه الزكاة، وقد يستثنون بعض الأنواع بقرائن ومؤيدات أخرى ليس لها صلة بمبحث العموم.

أما في الكمية فقول النَّبِيِّ ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة».

فإذن؛ عموم: ﴿**وَآتُوا حَقَّهُ**﴾، وعموم: ﴿**وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الأَرْضِ**﴾، وعموم: «فيما سقت السماء العشر» خصص بالحديث: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»، وكذلك ورد حديث أخرجه الحاكم في «المستدرك» (١/ ٤٠١)، والبيهقي في «السنن» (٤/ ١٢٥)، **وإسناده صحيح**، أنَّ النَّبِيَّ ﷺ لمَّا أرسل معاذًا وأبا موسى الأشعري إلى اليمن قال لهما: «لا تأخذا في الصدقة إلَّا من هذه الأصناف الأربعة: الشعير، والحنطة، والزبيب، والتمر»، ووردت آثار كثيرة في هذا الباب، من أشهرها

---

(١) مضى تخريجه (ص ٢٠٣).

ما أخرجه أبو عبيد[(١)] عن ابن عمر، **وإسناده صحيح**.

فبالنظر إلى ما ورد في هذا الباب يكون العموم -هنالك- خصص في المقدار، وخصص في النوع.

وهذا مذهب أبي عبيد القاسم بن سلام[(٢)]، وتلميذه ابن زنجويه[(٣)]، قالا: لا زكاة في الثمار إلَّا النخل والعنب، ولا في الحبوب إلَّا في الشعير والحنطة.

ثالثًا: تخصيص السنة بالكتاب:

قال النَّبِيُّ ﷺ: «لا يقبل اللَّـه صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ»[(٤)]، فـ«صلاة» من ألفاظ العموم؛ لأنها مفرد مضاف، فتشتمل على جميع حالات الصلاة، وجميع أنواع الصلاة؛ فاللَّه لا يقبلها ما لم يتوضأ الإنسان، وخصص هذا العموم قوله -تعالى-: **﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا[(٥)] مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾** [المائدة: ٦]، فيقبل اللَّـه الصلاة

---

(١) في كتابه: «الأموال» (ص ٥٦٨) عن نافع، عن ابن عمر -في صدقة الثمار والزرع-، قال: «ما كان من نخل، أو عنب، أو حنطة، أو شعير».

(٢) في كتابه: «الأموال» (ص ٥٦٧).

(٣) في كتابه: «الأموال» (ص ١٠٣١-١٠٣٢).

(٤) أخرجه البخاري (١٣٥، ٦٩٥٤)، ومسلم (٢٢٥) من حديث أبي هريرة -رضي اللَّه عنه-.

(٥) الضمير في **﴿تَجِدُوا﴾** نكرة، وهي في سياق النفي؛ فهي من ألفاظ العموم، فالتيمم يكون عند عدم وجود الماء، أو العجز عن تحصيله، أو استخدامه.

وطرده بعض الفقهاء؛ فأباح التيمم للجنب مع وجود الماء والقدرة على استعماله، لكن =

بالتيمم مع فقدان الماء.

رابعًا: تخصيص السنة بالسنة:

مثل قول النَّبِيِّ ﷺ: «فيما سقت السماء العشر»(١) خصص بقوله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»(٢).

خامسًا: تخصيص النطق بالقياس:

المقصود بالقياس -هنا-: القياس الواضح الجلي المنصوص على علته، غير المختلف بها، فإذا كان القياس صحيحًا، واضح العلة، وتقع المماثلة الشرعية؛ فحينئذ القياس يخصص عموم النطق -الكتاب والسنة-، على خلافٍ بين الفقهاء في ذلك(٣).

مثال: قال اللَّه -تعالى-: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، هذا لفظ عام؛ مفرد محلى بالألف واللام، وهذا العموم خُصِّص بقوله -تعالى-: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥]، قال ابن عباس: فإذا أحصن؛ أي: تزوجن، والأمة إذا زنت عليها خمسون جلدة، سواء كانت مسلمة أو كافرة.

= يترتب على ذلك خروج الوقت.

(١) مضى تخريجه (ص ٢٠٣).

(٢) مضى تخريجه (ص ٢٠٣).

(٣) انظر التفصيل في: «الإحكام» (٢/ ٣٣٧) للآمدي، و«جمع الجوامع» (٢/ ٣٩ - مع «شرح المحلي»)، و«الوصول إلى الأصول» (١/ ٢٦٦)، و«البحر المحيط» (٣/ ٢٦٩).

والحكم المقرر عند جماهير أهل العلم: أنَّ الأمة إِنْ زنت -سواء كانت مسلمة أو كافرة- عليها خمسون، قال ابن كثير في «تفسيره» (٢/ ٢٢٨-٢٢٩): «مع أنَّ مفهوم الآية يقتضي أنّه لا حدَّ على غير المحصنة ممن زنى من الإماء، وقد اختلفت أجوبتهم عن ذلك؛ فأما الجمهور فقالوا: لا شك أنَّ المنطوق مُقدَّم على المفهوم، وقد وردت أحاديث عامة في إقامة الحدِّ على الإماء، فقدَّمناها على مفهوم الآية؛ فمِن ذلك ما أخرجه مسلم في «صحيحه»[1] عن علي -رضي اللّـه عنه-، قال: يا أيها الناس أقيموا على أرقائكم الحدَّ، مَن أحصن منهم ومَن لم يُحْصَنْ؛ فإنَّ أمةً لرسول اللّـه ﷺ زنت فأمرني رسول اللّـه ﷺ أَنْ أجلدها، فإذا هي حديثة عهد بنفاس، فخشيت إِنْ جلدتها أن أقتلها، فذكرت ذلك للنَّبِيِّ ﷺ، فقال: «أحسنت»... إلخ».

الشاهد: أنَّ هذه الآية خصصت عموم ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾؛ فالزانية الحرَّة البكر عليها مائة جلدة، والأمة الزانية عليها خمسون جلدة، والفرق بين الصورتين هو وجود الرق، وهذا يُسمَّى إلغاء الفارق، وعندما نضع احتمالات لعلل متعددة، وتنحصر العلة في أمر واحد، ويضعف كون جميع الأمور الأخرى ليست هي العلة فإن هذا يُسمَّى تنقيح المناط، فعندما نلغي الفرق يحصل التطابق، ومع وجود الفرق يحصل الاختلاف.

واختلف العلماء في هذا الأمر؛ هل هو من ضمن المفهوم أو هو من ضمن القياس؟

والراجح: أنّه من ضمن المفهوم، ولذا؛ يخصص عموم الكتاب والسنة

---

(١) برقم (١٧٠٥).

بالمفهوم، سواء كان مفهوم موافقة، أو كان مفهوم مخالفة.

والعبد إذا زنى عليه خمسون جلدة، فخصصنا العبد من عموم الآية بالقياس على الأَمَةِ، أو إلحاقًا به بالأَمَةِ؛ لأنه لا فرق بين الرجل والعبد إلَّا الرق، فحصل التخصيص بالقياس، أو بالمفهوم.

سادسًا: تخصيص السُّنَّةِ العملية -فعل النَّبِيِّ ﷺ- عمومَ القرآن:

مثال: قال اللَّه -عزَّ وجلَّ-: ﴿**وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ**﴾ [البقرة: ٢٢٢]

دلَّ منطوق الآية على حرمة إتيان المرأة وهي حائض، ودل مفهوم الآية -مفهوم الغاية- على حرمة قربانها إلى الطهر، ودلت الآية بمفهوم المخالفة على جواز إتيان المرأة عندما تطهر من حيضها.

﴿**وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ**﴾: (لا) ناهية، وهناك نكرة، ولكنها مستورة موجودة في الفعل المضارع، وهو فاعل نكرة مستور داخل الفعل المضارع، ومعنى ذلك: أنه يحرم على الرجل أَنْ يقرب الحائض بجميع أنواع القربات، ولكن ورد في «الصحيحين»(١) أنَّ النَّبِيَّ ﷺ كان يقربها بالمباشرة؛ ففعل النَّبِيِّ ﷺ خَصَّ عموم الآية.

مثال آخر: قال النَّبِيُّ ﷺ: «لَيُّ الواجد يُحِلُّ عقوبته وعرضه»(٢)، (يُحِلُّ

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٣٠٣) من حديث ميمونة، قالت: «كان رسول اللَّه ﷺ إذا أراد أَنْ يباشر امرأةً من نسائه أمرها فاتزرت وهي حائض»، وأخرجه مسلم نحوه برقم (٢٩٣) من حديث عائشة.

(٢) ذكره البخاري تعليقًا بصيغة التمريض في (الاستقراض: باب لصاحب الحق مقال)، =

عرضه)؛ أي: القدح فيه، وشكواه للناس في المجالس، و(عقوبته)؛ أي: سجنه، و«ليُّ الواجد»؛ أي: أنْ يكون الإنسان عليه دين ويجد السداد ويماطل، كما في حديث آخر: «مَطْلُ الغَنِيِّ ظُلْمٌ»(١).

«الواجد» لفظ عام يشمل كل من كان واجدًا -أصالةً-؛ وهو معنيٌّ بذاته، فيدخل الأب تحت هذا المعنى، فإذا كان للابن دَيْنٌ على أبيه، ويكون الأب واجدًا، فلا يجوز شكايته أو عقوبته؛ وذلك لأنَّ الأب أخرج من هذا العموم بمفهوم الموافقة من قوله -تعالى-: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣].

*** فائدة: صلة العام بفعل السلف:**

عبَّر الإمام الشاطبي في كتابه «الموافقات» بعبارات فيها تمهيد لكي يؤسس ويُقعّد أنَّه لا ينبغي أَنْ يكون هناك عبادة لم يتعبدها أصحاب رسول اللَّه ﷺ، وعبر عن ذلك بعبارات متعددة؛ فقال (٣/ ٢٨٤ - بتحقيقي):

«كُلُّ ما جاء مخالفًا لِمَا عليه السلف الصالح؛ فهو الضلال بعينه».

وقال (٣/ ٢٨٨ - بتحقيقي): «لا تجد فِرْقةً من الفرق الضالة، ولا أحدًا من المختلفين في الأحكام الفرعية والأصولية يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر

= ووصله ابن أبي شيبة (٢٤٤٤)، وأبو داود (٣٦٢٨)، والنسائي (٧/ ٣١٦)، وابن ماجه (٢٤٢٧)، وابن حبان (٥٠٨٩)، والطبراني (٧٢٥٠)، والبيهقي (٦/ ٥١) من حديث الشريد بن سويد، **وإسناده حسن**، وحسّنه ابن حجر في «الفتح» (٥/ ٦٢) وغيره.

(١) أخرجه البخاري (٢٢٨٧، ٢٢٨٨، ٢٤٠٠)، ومسلم (١٥٦٤) من حديث أبي هريرة -رضي اللَّه عنه-.

الأدلة».

ثم قال (٣/ ٢٨٥ - بتحقيقي): «المطلق إذا وقع العمل به على وجه لم يكن حجة في غيره».

ثم قال: «ما سكت عنه في الشريعة على وجهين:

أحدهما: أَنْ تكون مظنة العمل به موجودة في زمان رسول اللَّه ﷺ، فلم يشرع له أمر زائد على ما مضى فيه، فلا سبيل إلى مخالفته؛ لأن تركهم لما عمل به هؤلاء مضاد له، فمن استلحقه صار مخالفًا للسُّنةِ حسبما تبين في كتاب المقاصد.

والثاني: أَنْ لا توجد مظنة العمل به، ثم توجد، فيشرع له أمر زائد يلائم تصرفات الشرع في مثله، وهي المصالح المرسلة، وهي من أصول الشريعة المبني عليها؛ إذ هي راجعة إلى أدلة الشرع حسبما تبين في علم الأصول، فلا يصح إدخال ذلك تحت جنس البدع.

وأيضًا؛ فالمصالح المرسلة عند القائل بها لا تدخل في التعبدات ألبتة، وإنما هي راجعة إلى حفظ أصل الملة، وحياطة أهلها في تصرفاتهم العادية، ولذلك تجد مالكًا -وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة- مُشددًا في العبادات أَنْ لا تقع إلَّا على ما كانت عليه في الأولين، فلذلك نهى عن أشياء، وكره أشياء، وإِنْ كان إطلاق الأدلة لا ينفيها، بناءً منه على أنَّها تقيدت مطلقاتها بالعمل، فلا مزيد عليه». انتهى.

وربط منهج مالك في «موطئه» بالذي قرَّره هنا من ضرورة مُراعاة فهم السلف؛ فقال (٤/ ١٣١ - بتحقيقي):

«وتأمل! فعادة مالك بن أنس في «موطئه» -وغيره- الإتيان بالآثار عن

الصحابة مُبيِّنًا بها السنن، وما يعمل به منها، وما لا يعمل به، وما يقيد به مطلقاتها، وهو دأبه ومذهبه لما تقدّم ذكره».

قال أبو عبيدة: ومن الأمثلة على النوع الأول (أن توجد مظنة العمل به): الصلاة على النَّبيِّ ﷺ للمؤذن جهرًا بعد الأذان؛ فالمقتضى كان قائمًا على فعلها في زمن النَّبِيِّ ﷺ، أمَّا الأذان في مكبرات الصوت؛ فلم يكن المقتضى قائمًا على استخدامه، وهكذا.

فينظر لو كان المقتضى قائمًا في زمن النَّبِيِّ ﷺ على فعله ولم يفعله؛ ففعله بدعة، فالمقتضى لمَّا كان موجودًا في زمنه ﷺ، وحاد عنه، وحاد عنه أصحابُهُ ولم يفعلوه، فلا يجوز أَنْ نتعبَّد اللَّه به! كما لا يجوز أَنْ نصليَ ركعةً خامسةً في الظهر! أو أَنْ نزيد في أَيَّةِ طاعةٍ من الطاعات[1]!

مثال آخر: قراءة القرآن على الأموات؛ فالمقتضى -هنا- قائمٌ، وبالتالي لا يجوز لنا أَنْ نقرأ القرآن على الأموات إلَّا بدليل.فمَن قرأ القرآن على الأموات محتجًّا بدليل؛ فهو على الجادَّة، ولكن يكون قد فعل ظلمًا! **إذ قد يكون الدليل غير صحيح؛ فيشتبه عليه أنه دليل! وهو -عند التحقيق- ليس بدليل!!**

ولذا؛ فينبغي أَنْ ينظر في العموم إلى هذا الجانب، وإلى جانب أنَّ العام لا يحتج به على عمومه، والمطلق لا يحتج به على إطلاقه في جميع أفراده التي

---

(١) مع مراعاة الفصل والوصل، على ما قعّده ابن رجب في «قواعده»، وبيّنه بأمثلة كثيرة فَقِيهُ الزمان الشيخ ابن عُثيمين -رحمه اللَّه-، ترى ذلك في نشرتي من «تحرير القواعد» لابن رجب؛ فقد وضعت من ضمن حواشيها القسم الذي شرحه الشيخ ابن عُثيمين.

تحتملها اللُّغة، وإنما ينبغي أَنْ يحتج بالعموم والمطلق على استعماله الذي وضعه الشرعُ له، وهذا فيه إعمال لقاعدةٍ، وهي: (أنَّ الحقيقة الشرعية مُقدَّمةٌ على العرفية واللغوية)، فإِنْ علمنا أنَّ الشرع أطلق في اتجاه ما، أو عمَّم في اتجاه ما، فلا يجوز لنا إلَّا أَنْ نبقى على الاستعمال الشرعي للإطلاق أو للعموم من غير توسعة.

وقد أكَّد الشاطبي على أَنَّ العام لا يجوز -أبدًا- أَنْ يحمل إلَّا على وفق الاستخدام الشرعي، وليس على الاستخدام اللغوي المحض، **والذي يجعلنا نعلم الاستخدام الشرعي هو فعل السلف.**

مثال: أحاديث إعفاء اللحية مطلقةٌ، وعلى أصلها اللُّغوي تشمل الإعفاء ولو أصبح طول اللحية أمتارًا(١)، وبعض الصحابة -الذين رووا أحاديث إعفاء اللحية- أخذوا ما بعد القبضة.

فإما أنَّهم خالفوا الحديث، وهذا ممتنع! وإمَّا أنَّهم فهموه على الاستعمال الشرعي، وهو الصحيح! إذ أَخْذ ما بعد القبضة لم يثبت عن ابن عمر -فقط!- عند تحلله من الإحرام.

ولكن ثبت عن جَمْعٍ من الصحابة، بل قال الحسن: «كانوا يرخصون فيما زاد على القبضة من اللحية أَنْ يؤخذ منها» أخرجه ابن أبي شيبة (٨/ ٥٦٣، ٥٦٤) من طريقين عنه، هو بهما حسن، فمَن نظر إلى المعنى اللغوي لا يُجيز الأخذ، ومَن نظر

---

(١) من لطيف ما وقفتُ عليه في ترجمة (ضياء بن سعد بن محمد القَزويني) (المتوفى سنة ٧٨٠هـ) ما في «درة الحجال في أسماء الرجال» (٣/ ٣٧) للمكناسي، قال: «وكانت لحيته طويلة، بحيث تصل إلى قدميه، ولا ينام إلَّا وهي في كيس، وإذا ركب تتفرق فرقتين».

إلى استخدام الشرع الذي اتضح بفعل السلف يُجيز ذلك[(١)].



(١) وقع خلاف بين العلماء قديمًا، وطلبة العلم حديثًا في هذه المسألة، وأُفْرِدَتْ فيها مصنفات؛ فألَّف في المنع: حمود التويجري -رحمه الله- «الرد على مَن أجاز تهذيب اللحية»، وعبد الكريم الحميد: «إشعار الحريص على عدم جواز التقصيص من اللحية لمخالفة التنصيص»، وألَّف أخونا الأستاذ الدكتور باسم الجوابرة: «الحلية في حكم ما زاد عن القبضة من اللحية»؛ انتصر فيه للجواز، وأسهب في بيان ما ورد عن السلف في ذلك.

المجمل والمبين، والظاهر والمؤول

(والمجمل: ما افتقر إلى البيان.

والبيان: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي.

والمبين: هو النص.

والنص: ما لا يحتمل إلا معنًى واحداً.

وقيل: ما تأويله تنزيله.

وهو مشتق من منصة العروس، وهو الكرسي.

والظاهر: ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر.

ويؤول الظاهر بالدليل، ويُسمَّى ظاهراً بالدليل).

*** توطئة وتقديم:**

إنَّ دلالة الألفاظ الشرعية من الكتاب والسنة على معانيها ليست سواء، وكذلك اللغة؛ فإنّها -وبلا شك- أوسع من نصوص الشرع، فاللفظ الذي لا يدل إلَّا على معنًى واحدٍ يسمى عند الأصوليين النص؛ فمثلًا: لو أنَّ رجلًا قال: أكلت خبزًا فيقول آخر: هذا لا يريد الخبز إنما يريد التمر، فنحكم عليه بالجنون؛ لأن كلمة (الخبز) نص لا تحتمل إلَّا معنًى واحدًا.

والنص محكم يجب العمل به، ما لم يثبت النسخ من مثل قول اللّه -تعالى-:

﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]؛ فهذا نص، ولا يجوز أن نقول: المقصود تسعة! إذ إن هذا لا يحتمل إلَّا معنًى واحدًا.

وهنالك كلام في العربية -وهو أمر موجود كذلك في نصوص الشرع: الكتاب والسنة- يحتمل أكثر من معنًى، وقبل أَنْ يقوم الدليل على معنًى من هذه المعاني؛ هذا يسمى المجمل، ولا يجوز العمل بالمجمل حتى يظهر المبيِّن والمفسِّر له.

فإذا وُجِدَ عندنا لفظٌ يحتمل عدَّة معانٍ، وعندنا معنًى راجحٌ من ضمن هذه المعاني، والرجحانُ يكون؛ إمَّا لأنَّه هو الحقيقة، أو لأنَّ عُرف الشرع إنما يقع على هذا الاستعمال أو ما شابه.

فالمعنى الراجح يسمى عند الأصوليين: الظاهر، والمرجوح هو المعنى المغلوب، ويسمى: المؤول.

ولما نقول: هذا مجمل، يلزم من ذلك أَنْ يكون هنالك مُبيِّن له أو مُفسِّر له، فإِنْ لم يقم دليل من الشرع على وجود المُبيِّن لا يكون مجملًا، وإنما يصبح مُشكلًا؛ فالمشكل والمجمل بينهما عموم وخصوص.

قوله: (المجمل: ما افتقر إلى البيان).

* المجمل في اللغة:

المجمل معناه في اللغة: الإبهام، أجمل الشيء؛ أي: أبهمه، وأيضًا تقول العرب: أجمل الشيء؛ أي: إذا جمعه بعد تفرقة.

لذا نقول: أجمل الحساب؛ أي: جمعه، ولذا قال الراغب في «مفرداته»[١] (ص ٩٨): «حقيقة المجمل: هو المشتمل على جملة أشياء كثيرة غير ملَخَّصة»؛ فالمجمل مشتمل على أشياء كثيرة غير واضحة، ولذا استخدم النَّبِيُّ ﷺ الإجمال في قوله: «قاتل اللَّهُ اليهودَ! إنَّ اللَّه -عزَّ وجلَّ- لما حرَّم عليهم شحومها، أجملوه، ثم باعوه، فأكلوا ثمنه»[٢].

فالإجمال: هو الشيء غير الواضح، المخلوط بعضه ببعض، وهو خلاف التفصيل والتفريق؛ فهو من حيث المعنى يحتاج إلى بيان، فقيل لِمَا يحتاج إلى البيان: مجملٌ؛ لأنَّه جمع معناه بحيث يحتاج إلى تفصيل، فهو (مفعل) من (أجمل) بمعنى جاء بجميل.

* المجمل في الاصطلاح:

واختلف العلماء في تعريف المجمل:

فمنهم مَن قال: المجمل ما افتقر إلى البيان -وهو قول الماتن-.

ومنهم مَن قال: المجمل ما لا ينبئ عن المراد بنصه، ويحتاج إلى قرينة تفسره.

ومنهم مَن قال: المجمل ما لم تتضح دلالته.

ومنهم مَن قال: ما لا يعرف معناه من لفظه.

---

(١) طبع خطأً باسم: «المفردات في غريب القرآن»، وصوابه: «مفردات القرآن» كذا رأيتُهُ على طرّة النسخة التي بخطه، المحفوظة في المكتبة القادرية، ببغداد، وفحوى الكتاب ومجمله ليس في الغريب فقط.

(٢) أخرجه مسلم (١٥٨١) من حديث جابر بن عبد اللَّه.

مثال: قال اللَّـه -تعالى-: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]: فالصلاة لفظة مجملة، ولا نعرف معنى الصلاة الشرعية ولا كيفيتها من هذه اللفظة، ولذا نحتاج إلى قرينة تفسِّرها لنا.

قال الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (١/ ٢٣٤ - ط. دار ابن الجوزي): «وأمَّا المجمل؛ فهو: ما لا يُعْقَلُ معناه من لفظه، ويَفْتَقِرُ في معرفة المراد إلى غيره.

مثال ذلك: إنَّ اللَّه -تعالى- قال: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١]، وقال رسول اللَّه ﷺ: «أُمرتُ أَنْ أُقاتِلَ الناسَ حتَّى يقولوا: لا إله إلَّا اللَّـه، فإذا قالوها عصموا منِّي دماءهم وأموالهم إلَّا بحقِّها»(١)؛ فالحقُّ المذكور في الآية، والمذكور في الحديث كلُّ واحدٍ منهما مجهولُ الجنسِ والقدرِ، فيحتاجُ إلى البيان».

وعرَّفه البزدوي في «كشف الأسرار» (١/ ٥٤) بقوله: «ما ازدحمت فيه المعاني، واشتبه المراد منه اشتباهًا لا يدرك بنفس العبارة، بل يدرك بالرجوع إلى الاستفسار»؛ فاللفظ عاجز وناقص عن أَنْ ندرك المعنى من خلاله، بل لا بد أَنْ نعرف المعنى من مُبيِّن.

ومنهم مَن قال: «المجمل: هو اللفظ الذي خفيت دلالته على المراد منه خفاءً ناشئًا من ذاته، ولا يمكن إدراك المعنى المراد منه إلَّا ببيان من الشارع».

* الفرق بين المجمل والمشكل:

والمُشكِل: هو ما خفيت دلالته على المعنى المراد منه خفاءً ناشئًا من ذات

---

(١) أخرجه البخاري (٧٢٨٤)، ومسلم (٢٠) من حديث أبي هريرة -رضي اللَّه عنه-.

الصيغة؛ فهو مثل المجمل، ولكن المُشكِل لا يدرك إلَّا بالتأمل والنظر، والفحص والاجتهاد، وجمع النظير بالنظير، والنظر في فهم العلماء، والاجتهاد في باب الإشكال(١) مفتوح، وقد يفتح اللَّه فيه على المتأخر ما لم يفتحه على المتقدم(٢)، ولذا نجد في بعض الآيات المشكلة كلامًا للعلماء المتأخرين لم نجده للمتقدمين، من أمثال شيخ الإسلام ابن تيمية؛ فله كتاب مطبوع في مجلدين سماه: «تفسير آيات أشكلت»، وزعم البقاعي في بعض كتبه(٣) أنَّ اللَّه فتح عليه ففسر جملةً من الآيات في كتابه «نظم الدرر» على وجه لم يُسبق إليه.

* أمثلة على المجمل:

أمثلة: قال اللَّه -تعالى-: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] هذه ألفاظ مجملة، وجاءت السنة العملية وفصَّلت هذا الإجمال فصلى النَّبيُّ ﷺ، وقال: «صلُّوا كما رأيتموني أُصلِّي»(٤)، وبيَّن الزكاةَ، وأمر أَنْ تكتب مقادير الزكاة في كتاب لأبي بكر الصديق، وكذلك الحج جاء مُجملًا في القرآن، وبيَّنَتْهُ السُّنةُ العملية من مثل حديث جابر الطويل في «صحيح مسلم»(٥).

---

(١) أوَّل مراتب التقدُّم في العلم (الاستشكال)؛ لأنَّه مُنْبِئٌ عن فهم وحفظ.

(٢) لصاحب هذه السطور كتاب «مسائل أعيت العلماء» فرغ من قسم منه، يسر اللَّه له إتمامه ونشره.

(٣) «الفتح القدسي» (ص ٧٩-٨٠)، وكذا في كتابه: «الأقوال القويمة»، وقد فرغتُ من تحقيقه منذ سنوات، ودفعته للنشر، يسر اللَّه ظهوره والاستفادة منه.

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» برقم (٦٣١) من حديث مالك بن الحويرث.

(٥) برقم (١٢١٨)، وأفرده -قديمًا وحديثًا- غيرُ واحدٍ بالتصنيف.

* المجمل قبل ورود البيان:

والمجمل قبل ورود البيان جاء على أنواع:

الأول: الإجمال الشبيه بالغريب الذي يحتاج إلى معنًى، وهذا النوع لا تنبني عليه أحكامٌ فقهيةٌ، وهو اللفظ المفرد الذي يعتريه الإبهام بسبب غرابته، مثل قوله -تعالى-: ﴿**إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا**﴾ [المعارج: ١٩]، فكلمة ﴿**هَلُوعًا**﴾ غريبة تُبيَّنُ بالآيات بعدها، فقال: ﴿**إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا . وَإِذَا مَسَّهُ الخَيْرُ مَنُوعًا**﴾ [المعارج: ٢٠-٢١]؛ فالإنسان الهلوع الذي يكثر من الشكوى، ويكثر الضجر إذا مسَّه الشر، وإذا أعطي الخير يمنع ولا يتصدق، ولا يؤدِّي حق اللَّه.

الثاني: اللفظ المشترك الذي تزاحمت فيه المعاني، ولم تقم قرينة من القرائن تُسعف المجتهد في تبيين المعنى المراد، ولم يصدر من المشرِّع معنًى لهذا الأمر المشترك، وهذا وقوعه نادر جدًّا في الشريعة، وقد لا يأتي المبين الذي يخصه، ولكن يأتي في الشرع مُؤيِّدات لمعنًى من المعاني، مثل قوله -تعالى-: ﴿**وَالمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ**﴾ [البقرة: ٢٢٨]؛ فـ﴿**قُرُوءٍ**﴾ جمعٌ، مفردُه: قَرء -بفتح القاف المعجمة أو بضمها، والفتح أشهر وأصوب-، ومن معاني القرء الأصلية: الطهر والحيض، ولذا وقع خلاف بين العلماء في تحديد المعنى الصحيح[1]، ولكن

---

(١) ذكر ابن السبكي في «طبقات الشافعية الكبرى» (١/ ٢٧٣) أنَّ الشافعي كان يقول عن القرء: إنَّه الحيض، وأبو عبيد القاسم بن سلام يقول: إنَّه الطهر، فلم يزل كلٌّ منهما يُقرِّرُ قوله، حتَّى تفرَّقَا، وقد انتحل كلُّ واحدٍ منهما مذهب صاحبه، وتأثر بما أورده من الحجج والشواهد، وانظر تقديمي لكتاب: «الطهور» لأبي عبيد (ص ٣٤)

لما ذكر الشرعُ تربُّصًا بديلًا لمَن لم تكن حائضًا كان المراد من القرء الحيض، ويتأكد ذلك من قول النَّبِيِّ ﷺ للمرأة الحائض: «دعي صلاتك أيام أقرائك»[(١)]؛ أي: أيام حيضك.

الثالث: نقل الشرع الألفاظ من المعاني اللغوية إلى المعاني الشرعية؛ فيقع الإجمال، مثل: الزكاة التي هي النماء، والصلاة التي هي الدعاء؛ فالشرع نقل الصلاة من معناها اللغوي المحض إلى المعنى الاصطلاحي، فوقع إجمال بعد هذا النقل.

أمَّا الإشكال؛ فجُلُّه في الأمور التصورية، وليست في الأمور العملية؛ فالأمور العملية إمَّا أَنْ تأتي مُبيِّنة، وإمَّا أَنْ تأتي قرائن ومؤيدات لقول من الأقوال.

وسبب الإجمال أو الإشكال في الشريعة: أنَّ اللَّـه -عزَّ وجلَّ- يريد منَّا أَنْ نفهم، وأَنْ نُعمِلَ الذهن، وأَنْ نقيس الشبيه بالشبيه، والنظير بالنظير، وهذا يؤكد أنَّ الشريعة مُعلَّلة، وأنها قواعد مضطردة، وأنَّ الأصل في طالب العلم في البدايات أَنْ يضبط المنصوصات، وأَنْ يعرف متى يتجاوز النصوص فيُعمِلُ المعاني، ومتى يقف عند الألفاظ ولا يتجاوز المباني[(٢)]، بعد إتقان هذه الأمور الكلية يحسن أَنْ يقول:

---

(١) أخرجه الدارقطني في «السنن» (١/ ٢١٢) رقم (٨٢٢) من حديث عائشة، وللحديث شواهد تكلمت عليها في تعليقي على «الخلافيات» (٣/ ٣٧٤-٣٧٩) للبيهقي.

(٢) من نوادر المباحث في «إعلام الموقعين» (٢/ ٣٨٧ وما بعد): (أغلاط أصحاب الألفاظ وأصحاب المعاني)، ولا أرى التفلت والتقصير -إفراطًا وتفريطًا- واقعًا اليوم إلَّا بسبب عدم الموائمة بين المباني والمعاني؛ فالواجب فيما علَّق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني أَنْ لا يتجاوز بألفاظها ومعانيها، ولا يقصر بها، ويعطى اللفظ حقّه، والمعنى حقّه، وقد مدح اللَّهُ أهلَ الاستنباط في كتابه، ومن ذلك التفريق بين الأب والأم في الرجوع في العطية، وعدم =

هذا الإشكال يراد منه كذا . . .، وحلّه في كذا . . .، وهكذا.

* أسباب الإجمال في نصوص الشريعة:

وقع الإجمال في التكاليف الشرعية، ولذلك أسباب، يمكن إجمالُها في الأمور الآتية:

أولًا: تعدد مرجع الضمير؛ أي: لو كان عندنا سياق، والضمير المذكور يحتمل أكثر من معنًى، فيقع خلاف بين العلماء في هذا الضمير على ماذا يعود؛ فمثلًا: قال اللَّه -تعالى-: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ﴾ [الإنسان: ٨]؛ (الهاء) في ﴿حُبِّهِ﴾ تعود على اللَّه أو على الطعام، فمنهم مَن قال هذا، ومنهم مَن قال هذا؛ لذا ورد عن غير واحد من السلف -كما في «زهد هناد»[(١)]- أن الواحد منهم كان يتصدق بالذي يشتهي ويحب.

مثال آخر: قال اللَّه -تعالى-: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]؛ (الهاء) في كلمة ﴿يَرْفَعُهُ﴾ إمَّا أَنْ تعود على اللَّه؛ أي: أن اللَّه هو الذي يرفع العمل الصالح، وهذا محتمل، وإما أن تعود على الكلم الطيب، فالعمل الصالح لا يرتفع إلَّا بكلمة التوحيد، وهو الكلم الطيب.

= التفريق بينهما في الهبة؛ لأنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال في الأول: «إلَّا الوالد لولده»؛ فعلَّق الحكم على الوالد دون الأم، بخلاف العطية؛ فقد قال ﷺ: «اعدلوا بين أولادكم»، وفي لفظ: «إنَّ هذا لا يصلح»، وفي لفظ: «إنِّي لا أشهد على جور»، وفي لفظ: «أشهد على هذا غيري» تهديدًا لا إذنًا؛ فإنَّه ﷺ لا يأذن في الجور قطعًا، وفي لفظ: «رده». والمقصود أنَّه نبَّه على عِلَّة الحكم.

وانظر: «الإعلام» (٦/ ٥٠، ٩٤ - بتحقيقي).

(١) انظر نماذج من ذلك في: «زهد هناد» (١/ ٣٤٣).

مثال آخر: قال الرسول ﷺ: «لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبة في جداره»[(١)]؛ (الهاء) في «جداره» عائدة على الغارز أو على الجار؟ وكلاهما محتمل، وينبني على هذا حكم فقهي؛ أي: فلو كان لي جار وبيني وبينه جدار، وأريد أَنْ أغرز خشبة في هذا الحائط، فإذا كانت (الهاء) عائدة على (جدار الغارز)، يعني ذلك أَنْ أغرز الخشبة في الحائط من طرفي، وإذا كانت (الهاء) عائدة على (جدار الجار)، فيجوز لي أَنْ أغرزها في جدار الجار من طرفه، قال بالأول الجمهور -المالكية، والحنفية، والشافعية[(٢)]-، وبالثاني قال أحمد، وجماعة من أصحاب الحديث[(٣)].

مثال آخر: ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (١٥٨١) عن جابر بن عبد اللَّه: أنه سمع رسول اللَّه ﷺ يقول -عام الفتح، وهو بمكة-: «إنَّ اللَّه ورسوله حرَّم بيع الخمر، والميتة، والخنزير، والأصنام» فقيل: يا رسول اللَّه أرأيت شحوم الميتة؛ فإنه يُطلى بها السفن، ويدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس؟ فقال: «لا هو حرام»، ثم قال رسول اللَّه ﷺ -عند ذلك-: «قاتل اللَّه اليهود! إنَّ اللَّه -عزَّ وجلَّ- لما حرَّم عليهم شحومها أجملوه، ثم باعوه، فأكلوا ثمنه».

فالضمير (هو) إمَّا أَنْ يكون عائدًا إلى شحوم الميتة التي يطلى بها السفن، ويدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس، وعليه؛ فكل هذه الأشياء حرام، ولا يجوز

---

(١) أخرجه البخاري (٢٤٦٣)، ومسلم (١٦٠٩) من حديث أبي هريرة.

(٢) انظر: «الموطأ» (٢٨٤) لمحمد بن الحسن، و«مشكل الآثار» (٣/ ١٥٣)، و«عمدة القاري» (١٠/ ٣٢٩)، و«التمهيد» (١٠/ ٢٢٢)، و«الخرشي» (٦/ ٦١-٦٢)، و«المهذب» (١/ ٣٣٥)، و«روضة الطالبين» (٤/ ٢١٢).

(٣) انظر: «المغني» (٧/ ٣٥)، و«الإنصاف» (٥/ ٢٦٢).

من الميتة إلَّا الجلد المدبوغ، وورد في ذلك أحاديث(١).

وإمَّا أنْ يكون قوله: «هو حرام» المراد منه البيع، وذلك لأسباب؛ منها: أنَّ النَّبِيَّ ﷺ حرَّم أشياء، وأجاز أنْ تُعلف للدواب؛ فالحرمة تقبل الانفكاك، ثم في بداية الحديث قال النَّبِيُّ: «حرَّم بيع الخمر والميتة والخنزير..»، ثم سألوا سؤالهم، فالنَّبِيُّ ﷺ لم يخبرهم أوَّلًا عن تحريم الانتفاع، وإنما أخبرهم عن تحريم البيع، فأخبروه أنهم يبتاعونه لهذا الانتفاع، فلم يرخص لهم في البيع؛ فإذن الضمير يعود على البيع.

ثانيًا: تعدد مرجع الصفة؛ تأتي عندنا صفة في نص، وهذه الصفة يحتمل أنْ يقع فيها إجمالٌ، وتحتمل أكثر من معنًى؛ فمثلًا نقول: زيد طبيب ماهر، فيحتمل أنَّ زيدًا ماهر في طبه، أو أنَّه طبيب، وماهر؛ فمهارته عامة.

مثال: قال اللَّه -تعالى-: ﴿مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً﴾ [البقرة: ٢٤٥]؛ كلمة ﴿حَسَناً﴾ صفة على ماذا تعود؟ يحتمل أنها تعود على المفعول المطلق: (الإقراض)، وعليه يكون الإقراض الحسن: هو الخالص لوجه اللّه الذي لا يُتْبِعُه مَنًّا ولا أذًى، ويحتسب فاعله الأجر عند اللَّه، ويحتمل أنها تعود على: القطعة من المال، وعليه يكون معنى القرض الحسن: المال الحسن، والمال يكون حسنًا إذا كان من خيار المال وكان حلالًا؛ فالصفة هنا إمَّا صفة الإقراض، وإما صفة المال.

وجُلُّ ما ورد في هذا الباب في الأمور الخبرية.

مثال آخر: قال اللَّه -تعالى-: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ [البروج: ١٥]، فإذا

---

(١) انظرها في: «الخلافيات» للبيهقي (١/ ١٩٣-٢٢٢)، مع تعليقي عليه.

كانت ﴿**الْمَجِيدُ**﴾ مرفوعةً[1] تكون صفةً للّـه، وإذا كانت مكسورةً[2] تكون صفةً للعرش.

مثال: قال اللّه -تعالى-: ﴿**لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّـهِ كَثِيراً**﴾ [الحج: ٤٠]؛ ﴿**فِيهَا**﴾ يحتمل أنها تعود على المساجد، أو تعود على كل الأمور المذكورة.

ثالثًا: تعدد مرجع الإشارة؛ يكون عندنا اسم إشارة، ويحتمل أَنْ يعود إلى أكثر من شيء؛ فيحدث الإجمال.

مثال: قال اللّـه -تعالى-: ﴿**الزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلاَّ زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَا إِلاَّ زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذٰلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [النور: ٣]؛ فاسم الإشارة ﴿**ذٰلِكَ**﴾ يحتمل أن يعود على الزنى، أو على زواج الزاني.

رابعًا: تعدد متعلق الظرف؛ عندنا ظرف فيتعدد تعلقه، فقد يحتمل تعلقه بشيء، ويحتمل تعلقه بشيء آخر؛ فيحدث الإجمال.

مثال: قال النَّبِيُّ ﷺ -يومًا-: «إنَّ اللّـه كتب كتابًا قبل أَنْ يخلق السماوات

---

(١) وهي قراءة ابن كثير، ونافع، وأبي عمرو، وابن عامر، وعاصم، وأبي جعفر، ويعقوب، وقتيبة عن الكسائي، انظر: «النشر» (٢/ ٣٩٩)، و«الكشف عن وجوه القراءات» (٢٣٦٩)، و«حجة القراءات» (٧٥٧).

(٢) وهي قراءة الحسن، وابن وثاب، والأعمش، وخلف، وحمزة، والكسائي، والمفضل عن عاصم، انظر: «الدر المصون» (٦/ ٥٠٤)، و«روح المعاني» (٣٠/ ١١٨)، و«تفسير القرطبي» (١٠/ ٢٩٦).

والأرض بألفَيْ سنة؛ فهو عنده على العرش، وإنَّه أنزل من ذلك الكتاب آيتين ختم بهما سورة البقرة، وإنَّ الشيطان لا يلج بيتًا قرئتا فيه ثلاث ليال»[(١)]؛ فـ«ثلاث ليال» تتعلق بلفظ: «قرئتا فيه»، أو تتعلق بكلمة: (يلج)؛ فالشيطان لا يلج البيت الذي قرئت فيه سورة البقرة ثلاث ليال؟ فهذا معنًى: إنْ عاد الضمير على (قرئت فيه)، وهناك معنًى آخر: أن الشيطان لا يلج مدة ثلاثة أيام البيت الذي تقرأ فيه سورة البقرة، وهناك معنى آخر: أن الشيطان لا يلج البيت مطلقًا إنْ قرأ صاحبه سورة البقرة فيه؛ أي: كرر قراءتها ثلاث مرات.

خامسًا: التردد الحاصل من إرادةِ فَرْدٍ مُعيَّن من أفراد حقيقية وُضِعَ اللفظُ لكلٍّ منها.

مثال: القرء يتردد بين معنيين هما: الحيض والطهر.

مثال آخر: قال اللَّـه -تعالى-: ﴿**إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ**﴾ [البقرة: ٢٣٧]؛ فـ﴿**الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ**﴾ أمر محتمل؛ يمكن أَنْ يكون الزوج، أو ولي الأمر؛ فذهب الشافعي -في القديم- ومالك في رواية: إلى أنه ولي الزوجة، وذهب أحمد والشافعي -في الجديد-: إلى أنه الزوج، وقال مالك: المراد والد البكر، وسيد الأمة[(٢)].

---

(١) أخرجه أحمد (٤/ ٢٧٤)، والدارمي (٣٣٨٧)، والنسائي في «الكبرى» (١٠٨٠٣) -وهو في «عمل اليوم والليلة» (٩٦٧) منه-، والترمذي (٢٨٨٢)، وأبو عبيد (ص ١٢٤)، وابن الضريس (١٦٧) كلاهما في «فضائل القرآن»، وابن حبان (٧٨٢ - مختصرًا)، والحاكم (١/ ٥٦٢) و(٢/ ٢٦٠)، والسهمي في «تاريخ جرجان» (١٢٩)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (١/ ٣٦٥)، والبغوي (١٢٠١) من حديث النعمان بن بشير، **وإسناده حسن**.

(٢) انظر: «أحكام القرآن» (١/ ٤٣٩-٤٤٢) للجصاص، و«تفسير ابن جرير» (٢/ ٣٣٥)، =

سادسًا: التردد الحاصل من تغيُّر الشكل والضبط؛ وهذا سببٌ وَلَجَ فيه أهلُ البدع[1] قديمًا، والمستشرقون حديثًا.

من الأمثلة على ذلك: قالت المعتزلة: «(وكلم اللَّـهَ موسى تكليمًا) [النساء: ١٦٤]» بنصب لفظ الجلالة؛ فيكون المتكلم موسى، فنقول لهم: إِنْ كان موسى هو المتكلم؛ فهل يحتاج هذا إلى تأكيد وهو بشر؟! فما فائدة التأكيد؟!! فالتأكيد يكون إذا كان الكلام غير معتاد؛ فهذا التأكيد من مقتضياته أَنْ يكون المتكلم هو اللَّـه، ثم ماذا يقولون في قوله -تعالى-: ﴿**وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ**﴾ [الأعراف: ١٤٣]؟!!

ومن الأمثلة كذلك: قول النَّبِيِّ ﷺ: «لا نورث ما تركناه صدقةٌ»[2]؛ فـ«صدقةٌ» خبر مرفوع، فالشيعة حرَّفوا ذلك! وقالوا: إنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: «لا نُورَثُ، ما تركناه

= و«فتح القدير» (١/ ٢٥٤)، و«الفروق» (٣/ ١٣٨-١٤٠) للقرافي، و«التفسير الكبير» (٦/ ١٤٤) للرازي.

والذي أُراه راجحًا أنَّه الولي، قال ابن العربي في «أحكامه» (١/ ٢٢١): «والذي تحقق عندي بعد البحث والسبر: أنَّ الأظهر هو الولي لثلاثة أوجه: . .» وذكرها.

وقال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٣٢/ ٢٦) مُؤيِّدًا هذا القول: «والقرآن يدل على صحّة هذا القول، وليس الصداق كسائر مالها؛ فإنه وجب في الأصل نِحلة، وبُضْعها عاد إليها من غير نقص».

(١) من منهجهم المطرد -قديمًا وحديثًا- التعلق بالعمومات والمجملات، والترس وراء زلات العلماء وشذوذهم، وغرائب أقوالهم.

(٢) أخرجه البخاري (٤٢٤) من حديث أبي بكر -رضي اللَّه عنه-.

صَدَقَةً»؛ أي: الذي يتركه يأخذه أهلُهُ صدقةً لا ميراثًا، لذلك نقموا على أبي بكر؛ لأنه منع فاطمة من الميراث، ولذا مسلم أخرجه في «صحيحه»[(١)] بلفظ: «ما تركنا فهو صدقةٌ»؛ ليقطع الاشتباه.

سابعًا: التحريف[(٢)]؛ إما سبق معنى، أو سبق لفظ، أو ما شابه:

مثال: ما أخرجه ابن ماجه في «السنن» برقم (١١١٤) عن أبي هريرة، وعن أبي سفيان عن جابر، قالا: جاء سُلَيك الغطفاني ورسول اللّـه ﷺ يخطب، فقال له النَّبِيُّ ﷺ: «أصليتَ ركعتين قبل أَنْ تجيء؟»، قال: لا، قال: «فصل ركعتين، وتجوز فيهما».

فكُلُّ مَن يقول بسنية الجمعة القبلية يعتمد على لفظة: «تجيء» عند ابن ماجه، ولفظ «الصحيحين»[(٣)]: «أصليت قبل أَنْ تجلس؟»، ولفظة: «تجيء» فيها

---

(١) برقم (١٧٥٨) من حديث عائشة -رضي اللّه عنها-، ولذا قال النووي في «شرح صحيح مسلم» (١٢/ ١١١ - ط. قرطبة): «قوله ﷺ: «لا نورث ما تركناه صدقة» هو برفع صدقة، وقد ذكر مسلم . . . من حديث عائشة رفعته: «لا نورث ما تركناه فهو صدقة»، وإنما نبَّهتُ على هذا؛ لأنَّ بعض جهلة الشيعة يصحّفه».

(٢) أخبر النَّبِيُّ ﷺ بمتابعة أمته اليهود والنصارى، وهم حرَّفوا تحريف تنزيل، ولا يقدر على هذا أحد في دين اللّه، فلم يبقَ إلَّا تحريف التأويل، وهو واقع في هذه الأمة من خلال اللعب والعبث بالنصوص من قبل أناس سرعان ما يُفضح أمرُهم، ويظهر كذبهم، وترى نموذجًا من ذلك في كتاب الشيخ بديع السندي -رحمه اللّه-: «الطوام المرعشة في بيان تحريفات أهل الرأي المدهشة»، وطبع حديثًا في الكويت بتحقيق أخينا الشيخ صلاح مقبول، وينظر -أيضًا-: «الإسلام الحنيف وجذور التحريف» للدكتور الطبلاوي محمود سعد.

(٣) أخرجه البخاري (٩٣٠، ٩٣١، ١١٦٦)، ومسلم (٨٧٥) من حديث جابر.

تحريف[(١)]، على فرض ثبوتها، وهي مجملة محتملة، والروايات الأخرى توضح أنَّ المراد تحية المسجد.

ومن الأمثلة على ذلك -أيضًا-: ما استدل به ابنُ الهمام الحنفي في كتابه: «فتح القدير» على صلاة ركعتين بعد السعي بحديث: «إذا فرغ من سعيه فليصل ركعتين»، وهذا خطأ؛ لأن الحديث: «إذا فرغ من سَبْعه فليصل ركعتين»[(٢)]، فوقع تحريف في كلمة (سبعه) بالباء الموحدة من تحت، إلى (سعيه) بالياء المثناة من تحت .

مثال آخر: قال النَّبِيُّ ﷺ: «ذكاةُ الجنين ذكاةُ أمه»[(٣)]؛ فـ«ذكاةُ» مرفوعة بالضم

---

(١) انظر تفصيل ذلك في «الباعث على إنكار البدع والحوادث» (ص ٢٩٤-٢٩٧ / بتحقيقي).

فائدة: من تبويبات البخاري في «صحيحه»: (باب الصلاة بعد الجمعة وقبلها)، ولم يورد تحته إلَّا الصلاة بعدها؛ فأفاد أنَّه لم يرد قبلها شيء، والدليل على أنَّ هذا مراده: أنَّه قال في (أبواب العيد): (باب الصلاة قبل العيد وبعدها)؛ فترجم البخاري للعيد مثل ما ترجم للجمعة، ولم يذكر للعيد إلَّا حديثًا دالًّا على أنَّه لا تشرع الصلاة قبلها ولا بعدها؛ فدلَّ على أنَّ مراده من الجمعة ما ذكرناه.

(٢) أخرجه النسائي (٢/ ٦٧) و(٥/ ٢٣٥)، وفي «الكبرى» (٣٩٥٣)، وابن ماجه (٢٩٥٨)، وعبد الرزاق (٢٣٨٧-٢٣٨٩)، وأحمد (٦/ ٣٩٩)، وأبو يعلى (٦٨٧٥)، وابن خزيمة (٨١٥)، والطحاوي (١/ ٤٦١)، وفي «المشكل» (٢٦٠٨)، وابن حبان (٢٣٦٣)، وابن قانع في «معجم الصحابة» (٣/ ١٠١)، والحاكم (١/ ٢٥٤) من حديث المطَّلب، **وهو ضعيف**، إسناده منقطع؛ كثير بن المطلب السهمي لم يسمع من أبيه، وأبوه هو تابعي الحديث.

(٣) أخرجه أبو داود (٢٨٢٧)، والترمذي (١٤٧٦)، وابن ماجه (٣١٩٩)، وأحمد =

في كلا الموضعين، ومعنى الحديث: لو أنَّ رجلًا ذبح شاة فوجد في داخلها جنينًا، فإنَّه يكون حلالًا، ومنهم مَن قال في لفظ الحديث: «ذكاةُ الجنين ذكاةِ أمه»؛ «ذكاة» مرفوعة في الموضع الأول، ومجرورة في الموضع الثاني، ومعنى هذا: أنَّ ذكاة الجنين مثل ذكاة أمه؛ أي: بالذبح، فلذلك مَن ذبح شاة ووجد فيها جنينًا فهو حرام؛ لأنه لم يذكى بالذبح؛ فهذا الإجمال -وسببه وصول الأحاديث للمتأخرين بالكتابة دون الرواية- أوقع في هذا الاختلاف. ومثله:

ما أخرجه مسلم في «صحيحه» برقم (١١٩٨) عن عائشة -رضي اللّه عنها- عن النَّبِيِّ ﷺ أنه قال: «خمسٌ فواسق يقتلن في الحلِّ والحرم: الحية، والغراب الأبقع، والفارة، والكلب العقور، والحديا»؛ «خمس» بتنوين الضم، يعني: أنه وصف الخمس بالفواسق وأشعر بأن الحكم ترتب على الوصف، وأنَّ القتل مُعلَّل بما جعل وصفًا وهو الإيذاء والإفساق، فإذًا كُلُّ ما يمكن أَنْ يؤذي يلحق بهذه الخمس.

وأمَّا على ضبط «خمسُ فواسقَ» يكون المعنى: تخصيص الخمس، ولا يجوز إلحاق غير الخمس بها. ومثله -أيضًا-:

ما أخرجه البيهقي في «السنن» (٥/ ٣٠٣) بإسناد صحيح: «أنَّ النَّبِيَّ ﷺ نهى أَنْ تباع الثمرة حتى يبين صلاحها...، وعن بيع الحب حتى يفرك»، قال البيهقي:

= (٣/ ٣١، ٥٣)، وعبد الرزاق (٨٦٥٠)، وابن الجارود (٩٠٠)، وأبو يعلى (٩٩٢)، والدارقطني (٤/ ٢٧٢-٢٧٣، ٢٧٤)، والبيهقي (٩/ ٣٣٥)، والبغوي (١١/ ٢٢٨) من حديث أبي سعيد، وفيه مجالد بن سعيد، **وهو ضعيف**، ولكنه توبع، ولذا حسنه المنذري في «مختصر السنن» (٤/ ١٢٠).

فالحديث حسن إن شاء اللّه تعالى، وقد تكلمنا على طرقه بإسهاب في تحقيقنا لـ«إعلام الموقعين» (٢/ ٤٤١)، والحمد للّه الذي بنعمته تتم الصالحات.

«(وقوله: حتى يفرك) إنْ كان بخفض الراء على إضافة الإفراك إلى الحب، وافق رواية مَن قال: (حتى يشتد)[(١)].

وإنْ كان بفتح الراء ورفع الياء على إضافة الفرك إلى مَن لم يسمَ فاعله خالف رواية مَن قال فيه: (حتى يشتد)، واقتضى تنقيته عن السنبل حتى يجوز بيعه، ولم أَرَ مِن محُدِّثي زماننا ضبط ذلك، والأشبه أَنْ يكون يفرك بخفض الراء، لموافقة معنى مَن قال فيه: (حتى يشتد)، واللَّه أعلم». انتهى كلامه.

ومعنى كلامه: أنه جاءت رواية بلفظ: «حتى يشتد».

ثامنًا: التردد بين كون الكلمة اسمًا أو فعلًا.

مثال: قال النَّبِيُّ ﷺ: «إذا قال الرجل هلك الناس؛ فهو أهلَكَهم»[(٢)]، وفي رواية: «أهلَكُهم»[(٣)]؛ فـ(أهلَكَهم): فعل بمعنى: جعلهم في هلاك؛ أي: جعلهم يهلكون، وأهلَكُهم؛ أي: أشدهم هلاكًا.

تاسعًا: الوقف والابتداء.

كما في قوله -تعالى-: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] الآية؛ فـ(الواو) إما أَنْ تكون عاطفة، وإمَّا استئنافية، والتفصيل في مطولات التفسير.

---

(١) أي: حتى يبيض، وعليه؛ فيجوز بيعه في سنبله بشرط النتج.

(٢) أخرجه مسلم (٢٦٢٣) من حديث أبي هريرة -رضي اللَّهُ عنه-.

(٣) أخرجه ابن حبان (٨/ ٢٥٠) رقم (٥٧٣٢ - «التعليقات الحسان»)، وصححه شيخنا الألباني -رحمه اللَّه-.

* ملاحظات، وإفاضات، وإضافات:

* **ملاحظة**: الراجح يسمى ظاهرًا، والمرجوح يسمى مُؤولًا، ويجب العمل بالنص، ولا يجوز العدول عنه إلَّا بالنسخ، والمجمل يُتوقف فيه حتى يأتي المُبيِّن، والظاهر حجة لا يعدل عنه إلَّا بدليل آخر أقوى منه، وعملية صرف اللفظ من ظاهر إلى ظاهر أقوى منه تُسمى تأويلًا، والتأويل قد يكون ممدوحًا أو مذمومًا؛ فإنْ كان السبب شرعيًّا حقيقيًّا بوجود ما يقضي بصرف اللفظ من ظاهر إلى ظاهر أقوى منه فيكون هذا التأويل مقبولًا مستساغًا، وإن كان غير ذلك؛ فهو مردود.

ويقع عند المتأخرين التأويل الفاسد، ولا سيما في باب الصفات؛ لظنهم أنَّ ظاهر القرآن فيه كفر، وقد صرَّح بذلك الصاوي في «حاشيته على الجلالين»(١): «أن ظواهر القرآن فيها كفر! فيجب أن لا نأخذ بهذا الظاهر! ويجب أن نحمله على أي معنًى آخر! حتى ننزه القرآن عن الكفر!» ! ! !

هذا كلام مردود بالكتاب والسنة والعقل! فقال اللَّه -تعالى-: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ [الشورى: ١١]، وثبت عن النَّبِيِّ ﷺ في إثبات الصفات للَّه؛ مثل اليد والنزول وغيرها من الصفات، وكذلك النافون للصفات يُثبتون الحياة والعلم والقدرة للَّه، مع أنَّ الإنسان له هذه الصفات.

* **إضافة**: الفرق بين المجمل والمبهم:

إنَّ المبهم أعمُّ من المجمل؛ فكُلُّ مجُمل مبهم، وليس كلُّ مُبهم مُجملًا، مثلًا:

---

(١) انظر كتابي «كتب حذر منها العلماء» (١/ ٢٨٠ - المجموعة الأولى)، ولبعض المعاصرين ردٌّ جيِّدٌ مطبوع عليه، وانظر ما قدَّمناه (ص ١٠٥).

لو قلت: (تصدق بهذا الدينار على رجل)، فالرجل هنا مبهم، وليس مُجملًا؛ لأنه لا يحتمل أكثر من معنًى، بل له معنًى واحد، ولكن تعيين هذا الرجل في عماء.

* **ملاحظة**: اللفظ المجمل قد يكون واضحَ الدلالة من وجه، ومجُملًا من وجه آخر؛ فالإجمال نسبيٌّ.

مثال: قال اللَّـه -تعالى-: ﴿**وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**﴾ [الأنعام: ١٤١]؛ فإنه واضح الدلالة في وجوب الإيتاء، ومجمل في مقداره.

* **إفاضة:**

من الأصول التي تفيد كثيرًا في مسائل الناس العملية اليوم: التعارض بين الأصل والظاهر، والصواب عند التعارض: الاستفصال، كما وقع لذي اليدين لَـمَّا صلَّى النَّبِيُّ ﷺ الرباعية ركعتين، فخرج قومٌ من المسجد، وقدَّموا الظاهرَ على الأصل، وانتظر قومٌ ليصلِّي بهم ﷺ ركعتين أخريين، تقديمًا للأصل على الظاهر، واستفصل ذو اليدين بقوله: «أقصرت الصلاة أم نسيتَ»(١)، وكان الصواب معه.

وبهذا تظهر ثمرة التفريق بين توبة الكافر الأصلي والزنديق، قال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٤/ ٥٤٨ - بتحقيقي):

«وههنا قاعدة يجب التنبيه عليها لعموم الحاجة إليها، وهي أنَّ الشارع إنما قبل توبة الكافر الأصلي من كفرِهِ بالإسلام؛ لأنَّه ظاهِرٌ لم يعارضه ما هو أقوى منه؛ فيجب العمل به؛ لأنَّه مقتضٍ لحقن الدم والمعارِضُ منتفٍ.

---

(١) أخرجه البخاري (٧١٤)، ومسلم (٥٧٣) من حديث أبي هريرة -رضي اللَّه عنه-.

فأمَّا الزنديق؛ فإنَّه قد أظهر ما يبيح دمه، فإظهاره بعد القدرة عليه للتوبة والإسلام لا يدل على زوال ذلك الكفر المبيح لدمه دلالة قطعية لا ظنية.

أمَّا انتفاء القطع فظاهر، وأما انتفاء الظن؛ فلأنَّ الظاهر إنما يكون دليلاً صحيحًا إذا لم يثبت أنَّ الباطن بخلافه، فإذا قام دليل على الباطن لم يُلتفت إلى ظاهر قد عُلِمَ أنَّ الباطنَ بخلافه، ولهذا اتّفق الناسُ على أنَّه لا يجوز للحاكم أنْ يحكم بخلاف علمه، وإنْ شهد عنده بذلك العدول، وإنما يَحْكم بشهادتهم إذا لم يَعْلم خلافها، وكذلك لو أقرَّ إقرارًا علم أنَّه كاذب فيه مثل أنْ يقول لمَن هو أسَنُّ منه: (هذا ابني) لم يثبت نسبه ولا ميراثه اتّفاقًا، وكذلك الأدلة الشرعية مثل خبر الواحد العَدْل، والأمر والنهي، والعموم، والقياس إنَّما يجب اتّباعها إذا لم يقم دليلٌ أقوى منها يخالف ظاهرها». انتهى.

وقول ابن القيم: «لعموم الحاجة إليها» صحيح، وتظهر الحاجة لها في أيامنا هذه على وجه أكثر وأشد، إذْ كثير من الأعمال في أصلها مشروعة، ولانتشار الحرام وكثرته قام الظاهر على حرمتها، فمتى قوي الظاهر عدلنا عن الأصل على تفصيلٍ ذكره ابن رجب في «قواعده»[1]: (القاعدة التاسعة والخمسون بعد المئة: إذا تعارض الأصل والظاهر؛ فإنْ كان الظاهر حجة يجب قبولها شرعًا؛ كالشهادة والرواية والإخبار، فهو مقدَّم على الأصل بغير خلاف، وإنْ لم يكن كذلك، بل كان مستنده العرف، أو العادة الغالبة، أو القرائن، أو غلبة الظن ونحو ذلك، فتاره يعمل بالأصل ولا يلتفت إلى هذا الظاهر، وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت إلى الأصل، وتارة يخرج في المسألة خلاف)؛ فهذه أربعة أقسام مثَّل عليها ابن رجب، وقال عن القسم الأول:

---

(١) (٣/ ١٦٢ - بتحقيقي).

«وله صورٌ كثيرة جدًّا»، وعن الثاني والرابع: «وله صورٌ كثيرة»، وهو جدير بالرجوع إليه.

ومن الصور الشائعة بين المسلمين اليوم -وفيها تعارض بين الأصل والظاهر[1]-: بيع الملابس الفاضحة -مع انتشار التبرج-، ينظر لقرائن الأحوال لمعرفة حكمها، وكذا بيع الطيب للنساء، وكذا عمل البناء والحدادة والنجارة في أماكن اللهو والفنادق، وإحداث أماكن للعبادات الباطلة أو الأديان الفاسدة، وكذا معاملة مَن اختلط الحرام بماله الحلال، ولا سيما إذا كان الحرام أغلب؛ فهل يجوز قبول هدية مَن هذا حاله، وأكل طعامه؟ في مسائل تفصيلية ذكرتها في كتاب: «أحكام المال الحرام» يسّر اللَّه إتمامه وإظهاره بخير وعافية.

* **إفاضة أخرى:**

في قواعد الفقهاء: (إذا دار الأمر بين التأسيس والتأكيد؛ فالتأسيس أولى)، وهذا يرجع إلى تقديم الظاهر على الأصل؛ فتأمل.

* **إضافة**: للإجمال فوائد:

منها: إعمال الذهن؛ وذلك لأنَّ الأفهام تتفاوت، مع أنَّ بيان المجمل من الشرع، لكن الاهتداء لهذا البيان يحتاج إلى نظرٍ واجتهادٍ.

ومنها: اختبار العبد؛ وذلك ليعرف قدر نفسه، وأنَّ العبد إذا لم يتبين له الإجمال، فيعلم أنَّه بحاجة إلى فضل اللَّه، وأَنْ لا يستقل بالفهم، وأَنْ يحتاط ولا

---

(١) انظر مثالاً آخر سيأتي في (أفعال النَّبِيِّ ﷺ) (ص ٢٩١).

يتعجل، وأَنْ ينظر إلى العلماء بعين الاحترام، وأَنَّه لا يستغني عنهم.

ومنها: توطئة للنفس من أجل قبول الحق؛ يأتي المجمل، ثم يأتي المبين؛ ففي هذا تربية من اللَّه للعبد.

ومنها: أَنَّه يورد الإجمال، ثم يأتي بالبيان؛ ففي هذا تشريف للعبد بكثرة الخطاب.

* **إفاضة**: الإشكال لا يقع في الأحكام التكليفية العملية[1]، فمشكلات الكتاب والسنة جلُّها في أمور تصورية، حتى قال بعضهم: لا يتصور أَنْ يموت النَّبِيُّ ﷺ ولم يُبيِّن لنا المجمل، وهذا صحيح بشرط أَنْ نعترف بوجود المشكل، فيصبح الخلاف لفظيًّا.

قوله: **(والبيان: إخراج الشيء...)**.

* معنى البيان في اللغة والاصطلاح:

البيان -في اللغة-: بيَّن الشيءَ: أظهرَهُ، لذا يقال: هذا فيه بَوْنٌ؛ أي: فَرْقٌ، ومدار فعل (بيَّن) على التمييز، وكشف الخفاء، وانجلاء الأمر.

ومدار البيان -في اللغة- على الظهور والوضوح.

واختلف العلماء في تعريف البيان -في الاصطلاح-:

فقال الماتن: (**إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي**)، وقال بعضهم: (البيان: هو الدليل الذي حصل به الإيضاح)، وقال بعضهم: (هو العلم

(١) هذه ثمرة لبركة تلبس النَّبِيِّ ﷺ بالأفعال التي تعبد اللَّه بها.

الحاصل من الدليل).

وقد اختلف العلماء في اشتراط سبقِ البيانَ خفاءٌ:

فذهب جماهير الأصوليين إلى أنَّ البيان يشترط فيه إظهار ما فيه خفاء؛ فالشيء الذي لم يكن فيه خفاء لا يسمى بيانًا؛ أي: لا يكن هنالك بيان هو نص بأصله.

قوله: (البيان إخراج... إلخ) لا يستلزم من الإخراج الدخول، فلم ينصص الماتن في تعريفه على أنْ يسبق البيانَ خفاءٌ، وكذلك التبيين أمر غير مادي، بل هو معنوي، والأمر المعنوي لا يوصف بالاستقرار في الحيز(١)؛ لأنَّ الحيز وُضِعَ للشيء المادي.

* بم يقع البيان؟

يقع البيان عند جماهير الأصوليين بأخبار الآحاد، ويجوز بيان المنطوق بالمفهوم، وبيان المفهوم بالمنطوق، وبيان المنطوق بالمنطوق، وبيان المفهوم بالمفهوم.

- مثال بيان منطوق بمنطوق: قال اللَّه -تعالى-: ﴿إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ١] في معرض التحريم، وهذا منطوق، وهذا بُيِّنَ بمنطوق مثله، وهو قول اللَّه -تعالى-: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلاَمِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ﴾ [المائدة: ٣].

---

(١) وعليه؛ فإنَّ في استخدام الماتن له مُؤاخذة!

- مثال بيان مفهوم بمفهوم: قال اللّـه -تعالى-: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [المائدة: ٥]، المحصنات؛ أي: العفيفات، لكن العفيفات الحرائر أو الإماء؟ هنا وقع خلاف؛ لأنَّ لفظ الإحصان يشمل عدَّة معان: الحر، والمتزوج، والمسلم، فقالوا: لا يجوز الزواج من الكتابية الأمة من مفهوم الآية، ولكن هذا المفهوم بُيِّن بمفهوم آخر من آية أخرى، وهي: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥]؛ فمفهوم الآية -هنا- عدم زواج الأمة غير المؤمنة، وهذا المفهوم بَيَّن المفهوم في الآية السابقة.

- مثال بيان مفهوم بمنطوق: قال اللّـه -تعالى-: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]؛ مفهوم الآية: أنَّ القرآن ليس هدى لغير المتقين، وهذا المفهوم بُيِّن بمنطوق آية أخرى: ﴿وَالَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى﴾ [فصلت: ٤٤].

نستطيع أن نقول -ونجمل-: إنَّ مذهب الأصوليين هو: أنه يصح بيان الإجمال بكُلِّ ما يزيل الإشكال.

والبيان قد يقع بالقول، وهو أقوى شيء في البيان:

مثال: على فرض أنَّ البقرة التي أُمر بنو إسرائيل بذبحها أنها مجملة(١) -وقع

---

(١) هذا هو الصواب، قال ابن عباس: «لو ذبحوا بقرة ما لأجزأتهم، ولكن شددوا؛ فشدّد اللّه عليهم»، وفي لفظ: «لو أخذوا أدنى بقرة»، أخرجه ابن أبي حاتم (١/ ٢١٥-٢١٦) رقم (٦٩٨)، وابن جرير (١/ ٣٣٨) -ومن طريقه ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (٢/ ١٦٨)-، **وهو صحيح**، وروي مرفوعًا، ولم يثبت، كما بيَّنتُه في تعليقي على «الموافقات» (١/ ٤٦).

خلاف في أنها مجملة تحتاج إلى بيان، أو مبهمة وتجزئ أَيَّةُ بقرة، ولكنهم تعنتوا؟-؛ فبينها اللَّه بقوله: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَّ فَارِضٌ وَلاَ بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرونَ . قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ . قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ إِنَّ البَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ . قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَّ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ وَلاَ تَسْقِي الحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاَّ شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الآنَ جِئْتَ بِالحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٦٨-٧١] الآيات.

كذلك قد يقع البيان بالفعل:

كما بيَّن الرسول ﷺ قول اللَّه -تعالى-: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ﴾ [البقرة: ٤٣] بفعله، فقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[١]، وبيَّن قول اللَّه -تعالى-: ﴿وَأَتِمُّوا الحَجَّ وَالْعُمْرَةَ للَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦] بفعله، فقال: «خذوا عني مناسككم»[٢]، ولا شكَّ «أنَّ الفعل أكشف؛ لأنَّه يُنْبِئُ عن صفة المبيَّن مشاهدة»[٣].

وقد أشار الشاطبي في «الموافقات» إلى أنَّ البيان بالأفعال أوقع في النفوس من البيان بالأقوال، وأدل شيء على ذلك قصة الحديبية.

قال -رحمه اللَّه- في «الموافقات» (٤/ ٨٥):

«إذا وقع القول بيانًا؛ فالفعل شاهد له ومصدق، أو مُخصص أو مُقيد، وبالجملة عاضد للقول حسبما قصد بذلك القول، ورافعٌ لاحتمالات فيه تعترض في

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) «المعتمد» (ص ٣٤٠) لأبي الحسين البصري.

وجه الفهم، إذا كان موافقًا غير مناقض، ومكذبٌ له أو موقعٌ فيه ريبة أو شبهة أو توقفًا إنْ كان على خلاف ذلك.

وبيان ذلك بأشياء؛ منها: أنَّ العالم إذا أخبر عن إيجاب العبادة الفلانية، أو الفعل الفلاني، ثم فعله هو ولم يخلّ به في مقتضى ما قال فيه، قَويَ اعتقاد إيجابه، وانتهض العمل به عند كل مَن سمعه يخبر عنه ورآه يفعله، وإذا أخبر عن تحريمه مثلاً، ثم تركه فلم يُرَ فاعلاً له، ولا دائرًا حواليه؛ قَويَ عند متبعه ما أخبر به عنه، بخلاف ما إذا أخبر عن إيجابه ثم قعد عن فعله، أو أخبر عن تحريمه ثم فعله؛ فإنَّ نفوس الأَتْباع لا تطمئن إلى ذلك القول منه طمأنينتها إذا ائتمر وانتهى، بل يعود من الفعل إلى القول ما يقدح فيه على الجملة؛ إمَّا من تطريق احتمال إلى القول، وإمَّا من تطريق تكذيب إلى القائل، أو استرابة في بعض مآخذ القول، مع أنَّ التأسي في الأفعال والتروك بالنسبة إلى من يعظَّم في دين أو دنيا كالمغروز في الجبلة، كما هو معلوم بالعيان؛ فيصير القولِ بالنسبة إلى القائل كالتبع للفعل؛ فعلى حسب ما يكون القائل في موافقة فعله لقوله يكون اتباعه والتأسي به، أو عدم ذلك.

ولذلك كان الأنبياء -عليهم السلام- في الرتبة القُصْوَى من هذا المعنى، وكان المتبعون لهم أشد اتِّباعًا، وأجرى على طريق التصديق بما يقولون، مع ما أيّدهم اللَّه به من المعجزات والبراهين القاطعة، ومن جملتها ما نحن فيه؛ فإنَّ شواهد العادات تصدق الأمر أو تكذبه؛ فالطبيب إذا أخبرك بأن هذا المتناول سُمٌّ فلا تقربه، ثم أخذ في تناوله دونك، أو أمرك بأكل طعام أو دواء لعلّة بك ومثلها به، ثم لم يستعمله مع احتياجه إليه؛ دلّ هذا كله على خلل في الإخبار، أو في فهم الخبر؛ فلم تطمئن النفس إلى قبول قوله، وقد قال -تعالى-: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٤٤] الآية.

وقال -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢] الآية.

ويخدم هذا المعنى الوفاء بالعهد وصدق الوعد؛ فقد قال -تعالى-: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٢٣].

وقال في ضده: ﴿لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ﴾ إلى قوله: ﴿وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [التوبة: ٧٥-٧٧].

فاعتبر في الصدق كما ترى مطابقة الفعل القول، وهذا هو حقيقة الصدق عند العلماء العاملين . . .» إلى قوله (٩١):

«فالحاصل أنَّ الأفعال أقوى في التأسي والبيان إذا جامعت الأقوال من انفراد الأقوال، فاعتبارها في نفسها لِمَن قام في مقام الاقتداء أكيد لازم، بل يقال: إذا اعتبر هذا المعنى في كل مَن هو في مظنة الاقتداء ومنزلة التبيين؛ ففرضٌ عليه تفقد جميع أقواله وأعماله، ولا فرق في هذا بين ما هو واجب، وما هو مندوب، أو مباح، أو مكروه، أو ممنوع؛ فإنَّ له في أفعاله وأقواله اعتبارين:

أحدهما: من حيث إنَّه واحدٌ من المكلَّفين؛ فمن هذه الجهة يتفصل الأمر في حقِّه إلى الأحكام الخمسة.

والثاني: من حيث صار فعله وقوله وأحواله بيانًا وتقريرًا لِمَا شرع اللَّه -عزَّ وجلَّ- إذا انتصب في هذا المقام؛ فالأقوال -كلها- والأفعال في حقِّه إمَّا واجب، وإمَّا محرَّم، ولا ثالث لهما؛ لأنَّه من هذه الجهة مُبيّن، والبيان واجب لا غير، فإذا كان مما يفعل أو يقال، كان واجب الفعل على الجملة، وإنْ كان مما لا يفعل؛ فواجب

الترك، حسبما يتقرر بعد بحول الله، وذلك هو تحريم الفعل.

لكن هذا بالنسبة إلى المُقتدَى به إنَّما يتعين حيث توجد مظنة البيان عند الجهل بحكم الفعل أو الترك، وإمَّا عند اعتقاد خلاف الحكم، أو مظنة اعتقاد خلافه.

فالمطلوب فعله بيانه بالفعل، أو القول الذي يوافق الفعل إنْ كان واجبًا، وكذلك إنْ كان مندوبًا مجهول الحكم، فإنْ كان مندوبًا ومظنّةً لاعتقاد الوجوب؛ فبيانه بالترك، أو بالقول الذي يجتمع إليه الترك، وإنْ كان مظنة لاعتقاد عدم الطلب أو مظنة للترك؛ فبيانه بالفعل والدوام فيه على وزان المظنة، كما في السنن والمندوبات التي تنوسيت في هذه الأزمنة».

ويدل على ذلك -أيضًا-: قوله -تعالى-: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]؛ فبَيَّن الرسولُ ﷺ القرآن، مع أنَّ أحاديث تفسير القرآن قليلة، ولكن كان بيانه الفعلي أكثر، ولذا قالت عائشة -رضي الله عنها-: «كان خلقه القرآن»[(١)]، وهذا الكلام لا يخرج إلَّا ممن بلغ درجة الإمامة في الدين؛ فقولها بليغ جدًّا؛ فالنَّبِيُّ ﷺ في خُلُقِهِ وفعلِهِ، بل وفي نظره كذلك هو تفصيل القرآن، وكم تعجبتُ لما وجدتُ نقلًا للشاطبي مفاده أنَّه ما من حديث إلَّا وله صلة بالقرآن، وكم نحن بحاجة إلى الموائمة بين الكتاب والسنة. فمثلًا قوله -تعالى-: ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ﴾ [يس: ١٢] أورد ابن جرير في «تفسيره» (١٢/ ١٥٤) قولَ النَّبِيِّ ﷺ: «يا بني سلمة دياركم تكتب آثاركم»[(٢)]، فمعنى «آثاركم»: خطاكم إلى المسجد.

---

(١) أخرجه مسلم (٧٤٦).

(٢) أخرجه مسلم (٦٦٥) من حديث جابر -رضي اللهُ عنه-.

* **ومضة:**

استنبط بعض التابعين من بعض الآيات ما يدل عليه عموم ألفاظها، ولم يذكروا جميع المراد من الآية، وإنما نظروا إلى أمرٍ قد استجدَّ، ولم يدر بخلدهم أنَّ هذا هو المراد فقط؛ ولذا أحسن ابن جرير لمَّا كان يذكر أقوال التابعين، وكان يميل غالبًا إلى أَنْ يذكر معنى الآية بجميع ما ذكره السلف؛ فمثلًا: قال مجاهد والضحاك والربيع بن أنس في: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾ [الفرقان: ٧٢]: هو أعياد المشركين(١)، وليس هذا هو معنى (الزور) فقط، وإنما لـمَّا حدث في الناس مشابهة المشركين في أعيادهم، استُنبط منعه من القرآن الكريم، وهذا يدل على أنَّ جُلَّ خلاف السلف في التفسير بالمأثور من باب التنوع لا التضاد، ثم وجدتُه من إفادات ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٢/ ٢٨٤، ٢٩٣ - بتحقيقي)، والحمد للّه الذي بنعمته تتم الصالحات.

ومن أقسام البيان بالفعل: الكتابة؛ فقد كتب النَّبِيُّ ﷺ إلى أبي بكر -رضي اللّه عنه- كتابًا بيَّن فيه مقادير الزكوات(٢)، وكتب كتابًا إلى آل عمرو بن حزم فيه مقادير الأروش(٣) -ديات الأعضاء-.

---

(١) أخرجه الخلال في «جامعه» وأبو الشيخ في «شروط أهل الذمة» -أفاده ابن تيمية في «اقتضاء الصراط المستقيم» (١٨١-١٨٢)-، ونقل عن ابن سيرين قوله: «هو الشعانين».

(٢) انظر: «صحيح البخاري» (١٤٤٨، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ٢٤٨٧، ٣١٠٦، ٥٨٧٨، ٦٩٥٥).

(٣) ذكرتُ تخريجه مع استيعاب طرقه في تعليقي على «الخلافيات» (١/ ٤٩٩-٥٠٨) للبيهقي، والحمد للّه الذي بنعمته تتم الصالحات.

ويقع البيان كذلك بالإشارة؛ فكان النَّبِيُّ ﷺ يقول: «الشَّهْرُ هَكَذَا وهَكَذَا»[(١)] يشير بيده.

ويقع البيان كذلك بالمعنى؛ فقد يُنصِّص النَّبِيُّ ﷺ على معنىً من المعاني؛ فمثلًا نهى النَّبِيُّ ﷺ عن ادخار لحوم الأضاحي من أجل الدَّافة[(٢)]؛ فبَيَّن معنىً.

وقد قال بعض العلماء: إن البيان قد يقع باجتهاد العلماء، ومرادهم في ذلك أنَّ النصوص الخفيَّة، والمعاني الدقيقة التي أُخذت من الاستقراء في مضايق المسائل يُلتفت إليها.

قوله: (**والنص مشتق من منصة العروس**) هنا لا يريد الاشتقاق اللغوي، وإنما يريد تقريب المعنى؛ فالعروس لمَّا تجلس على كرسي في مكان مرتفع تتميز به عن غيرها، فلا تحتاج إلى تمييز، وكذلك النص.

والنصُّ -في اللغة-: الرفع، يقال: نَصَصْتُ الحديث: رفعتُهُ إلى صاحبه، ونصُّ كُلِّ شيءٍ: منتهاه، فإذا ظهرت دلالة اللفظ على المعنى بحيث لا يتطرق إليه الاحتمال، كان ذلك مُنتهى الدلالة، وغايتها تسمَّى نصًّا، مثل: أسماء الأعداد؛ كقوله تعالى: ﴿**ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ**﴾ [البقرة: ١٩٦]؛ فالعشرة نصٌّ فيما دلت عليه، لا يحتمل أي معنًى آخر، ولذا عرّفه الماتن بقوله: (**والنص لا يحتمل إلا معنًى واحداً**).

فهو لا يحتمل صرفه عن معناه الذي سيق من أجله بوجه، ودلالة الكتاب أو السنة عليه غير خفية، سواء كانت دلالته ظاهرًا أو مؤولاً.

---

(١) أخرجه البخاري (١٩١٣)، ومسلم (١٠٨٠) من حديث ابن عمر -رضي الله عنهما-.

(٢) أخرجه مسلم (١٩٧١) من حديث عبد الله بن واقد.

وأمَّا قول الماتن بعد: (**وقيل: ما تأويلــه تنزيلــه**)؛ فهذا أراد به السجع، وتقفية الكلام بالمحسنات اللفظية، ولكن عليه مؤاخذة مهمة، وهي: التأويل من آل الأمرُ إلى كذا، أي: صار إليه، وهذا يستعمل غالبًا في لفظ يحتاج إلى نظر وجهد واستنباط فيه تكلف؛ فهو ليس بيّنًا في نفسه، بحيث لا يحتمل إلَّا معنًى واحدًا!

* الظاهر والمؤول:

قوله: (**والظاهر: ما حتمل أمرين...**).

* معنى الظاهر:

فالظاهر هو الاحتمال الراجح من احتمالي النَّصِّ أو احتمالاته، ومن التعريفات الجيدة للظاهر:

ما دلَّ بنفسه على معنىً راجح مع احتمال غيره.

فأخرج المجمل بقوله: (**ما دل بنفســه**)، وأخرج المؤول بقوله: (**علــى معنًى راجح**)، وأخرج النص بقوله: (**مع احتمال غيره**).

* وجوب العمل بالظاهر:

الظاهر ينبغي العمل به، ولا يجوز بأَيّ حالٍ من الأحوال أن يُهدر، وليس العمل بالظاهر من مذهب أهل الظاهر فقط، وإنما هو أمر تتفق الكلمة على حجيته، فقد نقل ابن حجر في كتابه «الدرر الكامنة» (٤/ ٣٠٤) عن شمس الدين الأصبهاني في ترجمة أبي حيان الأندلسي أنَّه قال عنه: «وكان ظاهريًّا»، ثم قال ابن حجر: «مُحال أَنْ يرجع عن مذهب الظاهر مَن علق بذهنه»، وهذه كلمة نقلها عنه الشوكاني في «البدر الطالع» (٢/ ٢٨٨) في ترجمته، وعلَّق عليها قائلًا: «ولقد صدق في مقاله؛

فمذهب الظاهر هو أوَّل الفكر، وآخر العمل عند مَن مُنِحَ الإنصاف، ولم يرد على فطرته ما يُغيِّرها عن أصلها، وليس هو مذهب داود الظاهري وأتباعه فقط، بل هو مذهب أكابر العلماء المتقيدين بنصوص الشرع من عصر الصحابة إلى الآن، وداود واحد منهم، وإنما اشتهر عنه الجمود في مسائل وقف فيها على الظاهر، حيث لا ينبغي الوقوف، وأهمل من أنواع القياس ما لا ينبغي لمنصف إهماله.

وبالجملة؛ فمذهب الظاهر: هو العمل بظاهر الكتاب والسنة بجميع الدلالات، وطرح التعويل على محض الرأي الذي لا يرجع إليهما بوجه من وجوه الدلالة، وأنت إذا أمعنت النظر في مقالات أكابر المجتهدين المشتغلين بالأدلة وجدتها من مذهب الظاهر بعينه.

بل إذا رُزقتَ الإنصاف، وعرفتَ العلوم الاجتهادية كما ينبغي، ونظرتَ في علوم الكتاب والسنة حقّ النظر: كنتَ ظاهريًّا؛ أي: عاملًا بظاهر الشرع(١)، منسوبًا إليه، لا إلى داود الظاهري؛ فإن نسبتك ونسبته إلى الظاهر متفقة، وهذه النسبة هي مساوية للنسبة إلى الإيمان والإسلام».

قال ابن حزم: «وما أنا إلَّا ظاهري، وإنني على ما بدا حتى يقوم الدليل».

وقال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٦/ ١٨٠-١٨١ - بتحقيقي) ضمن

---

(١) على هذا أدركنا مشايخنا الكبار -رحمهم الله-؛ فَهُمْ مجتهدون في الوقوف على النصوص، وجمع ما ورد في الباب، والأخذ بظاهر ذلك، دون اجتهادِ بعضِ مَن لا بركة في علمِهِ ممن تطاول على بعضهم بعد وفاته، فأخذ في تشقيق الأقوال، والخروج عن ظواهر النصوص، ولا غرو في ذلك؛ فإنَّ بضاعته في الحديث مزجاة، ولا قوَّة إلَّا باللَّهِ!

(الفوائد) التي تخص (المفتي):

«الفائدة الخامسة والخمسون: إذا سئل عن تفسير آية من كتاب اللّـه -تعالى-، أو سنة رسول اللّه ﷺ، فليس له أَنْ يخرجها عن ظاهرها بوجوه التأويلات الفاسدة الموافقة نحلته وهواه، ومَن فَعَل ذلك استحق المنع من الإفتاء والحجر عليه، وهذا الذي ذكرناه هو الذي صرَّح به أئمة الإسلام -قديمًا وحديثًا-.

قال أبو حاتم الرازي: حدثني يونس بن عبد الأعلى، قال: قال لي محمد بن إدريس الشافعي: الأصل: قرآن أو سنة، فإِنْ لم يكن: فقياس عليهما، وإذا اتصل الحديث عن رسول اللّه ﷺ وصح الإسناد به؛ فهو المنتهى».

✹ المؤول:

قوله: **(ويؤول الظاهر بالدليل...)**.

✹ تعريف المؤول:

المؤول مشتق لغةً: من آل يُؤول: إذا رجع، تقول: آل الأمرُ إلى كذا؛ أي: رجع إليه، ومآل الأمر: مرجعه، ويقال: وآل إلى اللّـه: رجع، وآل إلى المكان: بادر، وقال ابن فارس: التأويل: آخر الأمر وعاقبته، يقال: مآل هذا الأمر: مصيره، واشتقاق الكلمة من (الأَوْلِ)، وهو العاقبة والمصير.

واصطلاحًا: ما حمل لفظه على المعنى المرجوح بقرينة دلّت عليه.

والتأويل الصحيح إذا جاء ما يؤيده من النص الصريح؛ فإنَّ هذا التأويل يسمى ظاهرًا -كما أشار إليه المؤلف-.

والتأويل -بحدِّه المذكور- غير التأويل عند السلف في القرون الثلاثة

المفضّلة، قال ابن القيم في تعريفه:

«التأويل في كتاب اللَّه تعالى المراد منه حقيقة المعنى الذي يؤول اللفظ إليه، وهي الحقيقة الموجودة في الخارج؛ فإن الكلام نوعان: خبر وطلب، فتأويل الخبر هو الحقيقة، وتأويل الوعد والوعيد هو نفس الموعود والمتوعد به، وتأويل ما أخبر اللَّه به من صفاته العلى وأفعاله نفس ما هو عليه سبحانه، وما هو موصوف به من الصفات العلى، وتأويل الأمر هو نفس الأفعال المأمور بها، قالت عائشة -رضي اللَّه عنها-: كان رسول اللَّه ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك» يتأول القرآن[1]، فبهذا التأويل هو فعل نفس المأمور به.

فهذا هو التأويل في كلام اللَّه ورسوله.

وأما التأويل في اصطلاح أهل التفسير والسلف من أهل الفقه والحديث فمرادهم به: معنى التفسير والبيان، ومنه قول ابن جرير وغيره: «القول في التأويل قول تعالى كذا وكذا»، ومنه قول الإمام أحمد في«الرد على الجهمية»: «فيما تأولته من القرآن على غير تأويله»؛ فأبطل تلك التأويلات التي ذكرها، وهو تفسيرها المراد بها، وهو تأويلها عنده؛ فهذا التأويل يرجع إلى فهم المؤمن ويحصل في االذهن، والأول يعود إلى وقوع حقيقته في الخارج.

وأما المعتزلة والجهمية وغيرهم من المتكلمين فمرادهم بالتأويل: صرف اللفظ عن ظاهره، وهذا الشائع في عرف المتأخرين من أهل االأصول والفقه.

ولهذا يقولون: التأويل على خلاف الأصل، والتأويل يحتاج إلى دليل.

---

(١) أخرجه البخاري (٤٩٦٧) ومسلم (٤٨٤).

وهذا التأويل هو الذي صنف في تسويغه وإبطاله من الجانبين؛ فمِمَّن صنَّف في إبطال التأويل على رأي المتكلمين القاضي أبو يعلى[١]، والشيخ موفق الدين ابن قدامة[٢]، وقد حكى غيرُ واحد إجماعَ السلف على عدم القول به.

ومن التأويل الباطل تأويل أهل الشام قوله ﷺ لعمَّار: «تقتلك الفئة الباغية»[٣]؛ فقالوا نحن لم نقتله، إنما قتله مَن جاء به حتى أوقعه بين رماحنا، وهذا التأويل مخالف لحقيقة اللفظ وظاهره؛ فإنَّ الذي قتله هو الذي باشر قتله لا مَن استنصر به، ولهذا ردَّ عليهم مَن هو أولى بالحقِّ والحقيقة منهم؛ فقالوا: أفيكون رسول اللَّه ﷺ وأصحابه هم الذين قتلوا حمزة والشهداء معه، لأنهم أتوا بهم حتى أوقعوهم تحت سيوف المشركين؟!

ومن هذا قول عروة بن الزبير لما روى حديث عائشة: «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين، فزيد في صلاة الحضر وأقرت صلاة السفر»[٤]، فقيل له: فما بال عائشة أتمت في السفر؟ قال: تأولت كما تأول عثمان، وليس مراده أنَّ عائشة وعثمان تأولا آية القصر على خلاف ظاهرها، وإنَّما مراده أنهما تأولا دليلاً قام عندهم اقتضى جواز الإتمام فعَمِلاَ به، فكان عملهما به هو تأويله؛ فإنَّ العمل بدليل الأمر هو تأويله كما كان رسول اللَّه ﷺ يتأول قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ﴾ [النصر: ٣] بامتثاله

---

(١) طبع مجلدان منه في الكويت.

(٢) كتابه: «ذم التأويل»، وهو مطبوع متداول مشهور.

(٣) أخرجه مسلم (٢٩١٦) من حديث أم سلمة بهذا اللفظ.

(٤) أخرجه البخاري (٣٩٣٥)، ومسلم (٦٨٥) من حديث عائشة.

بقوله: «سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي»[(١)]؛ فكأن عائشة وعثمان تأولا قوله تعالى: ﴿فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [النساء: ١٠٣]، فإنَّ إتمامها من إقامتها.

وقيل: تأولت عائشة أنها أم المؤمنين، وأن أمهم حيث كانت فكأنها مقيمة بينهم، وإن عثمان كان إمام المسلمين؛ فحيث كان فهو منزله، أو أنه كان قد عزم على الاستيطان بمنى، أو أنه كان قد تأهل بها، ومَن تأهل ببلد لم يثبت له حكم المسافر، أو أن الأعراب كانوا قد كثروا في ذلك الموسم فأحب أن يعلمهم فرض الصلاة وأنها أربع[(٢)]، أو غير ذلك من التأويلات التي ظناها أدلة مقيدة لمطلق القصر، أو مخصصة لعمومه، وإن كانت كلها ضعيفة.

والصواب هدي رسول الله ﷺ؛ فإنه كان إمام المسلمين، وعائشة أم المؤمنين في حياته ومماته، وقد قصرت معه، ولم يكن عثمان ليقيم بمكة، وقد بلغه أن رسول الله ﷺ إنما رخص في الإقامة بها للمهاجرين بعد قضاء نسكهم ثلاثًا، والمسافر إذا تزوج في طريقه لم يثبت به حكم الإقامة بمجرد الزواج ما لم يعزم الإقامة.

وبالجملة؛ فالتأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة هو التأويل الصحيح، وغيره هو الفاسد.

والتأويل الباطل أنواع:

أحدها: ما لم يحتمله اللفظ بوضعه الأول، مثل تأويل قوله ﷺ: «حتَّى يضع

---

(١) مضى تخريجه.

(٢) هذا أقوى سبب، وقد صرَّح هو بذلك، انظر تعليقي على «الموافقات» (٤/ ١٠٣).

ربُّ العزة فيها رجله»[١] بأن الرجل جماعة من الناس؛ فإن هذا الشيء لا يعرف في شيء من لغة العرب ألبتة.

الثاني: ما لم يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية أو جمعٍ، وإن احتمله مفردًا كتأويل قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] بالقدرة.

الثالث: ما لم يحتمله سياقه وتركيبه، وإن احتمله في غير ذلك السياق كتأويل قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨] بأن إتيان الرب إتيان بعض آياته التي هي أمره، وهذا يأباه السياق كل الإباء؛ فإنه يمتنع حمله على ذلك مع التقسيم والتنويع والترديد، وكتأويل قوله: «إنَّكُم سترون ربَّكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته»[٢]، فتأويل الرؤية في هذا السياق بما يخالف حقيقتها وظاهرها في غاية الامتناع، وهو رد وتكذيب يستتر صاحبه بالتأويل.

الرابع: ما لم يُؤْلَفِ استعمالُه في ذلك المعنى في لغة المخاطب، وإِنْ أُلِفَ في الاصطلاح الحادث، وهذا موضع زلت فيه أقدام كثير من الناس حيث تأولوا كثيرًا من ألفاظ النصوص بما لم يؤلف استعمال اللفظ له في لغة العرب ألبتة، وإن كان معهودًا في اصطلاح المتأخرين، وهذا مما ينبغي التنبه له؛ فإنه حصل بسببه من الكذب على الله ورسوله ما حصل، كما تأولت طائفة قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَفَلَ﴾

---

(١) أخرجه البخاري (٤٨٥٠)، ومسلم (٢٨٤٦) من حديث أبي هريرة.

(٢) أخرجه البخاري (٧٤٣٤)، ومسلم (٦٣٣) من حديث جرير بن عبد الله.

عيانًا: أي معاينة، والمعاينة: رفع الحجاب بين الرَّائي والمرئي.

[الأنعام: ٧٦] بالحركة، وقالوا: استدل بحركته على بطلان ربوبيته، ولا يعرف في لغة العرب التي نزل بها القرآن أن الأفول هو الحركة في موضع واحد ألبتة.

وكذلك تأويل الأحد بأنه الذي لا يتميز منه عن شيء ألبته، ثم قالوا: لو كان فوق العرش لم يكن أحدًا؛ فإن تأويل الأحد بهذا المعنى لا يعرفه أحد من العرب ولا أهل اللغة، وإنما هو اصطلاح الجهمية والفلاسفة والمعتزلة ومَن وافقهم.

وكتأويل قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] بأن المعنى: أقبل على خلق العرش؛ فإن هذا لا يعرف في لغة العرب، ولا غيرها من الأُمم، لا يقال لمن أقبل على الرحل استوى عليه، ولا لمن أقبل على عمل من الأعمال من قراءة أو دراسة أو كتابة أو صناعة قد استوى عليها، وهذا التأويل باطل من وجوه كثيرة سنذكرها بعد إن شاء اللَّه تعالى، لو لم يكن منها إلَّا تكذيب رسول اللَّه ﷺ لصاحب هذا التأويل لكفاه؛ فإنه ثبت في «الصحيح»: «إنَّ اللَّه قدَّر مقادير الخلائق قبل خلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وعرشه على الماء»(١)، فكان العرش موجودًا قبل خلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، فكيف يقال: إنه خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم أقبل على خلق العرش؟!! والتأويل إذا تضمن تكذيب الرسول ﷺ فحسبه ذلك بطلانًا.

الخامس: ما ألف استعماله في غير ذلك المعنى لكن في غير التركيب الذي ورد فيه النص؛ فيحمله المتأول في هذا التركيب الذي لا يحتمله على مجيئه في

---

(١) أخرجه مسلم في (القدر) (٢٦٥٣) من حديث عبد اللَّه بن عمرو بن العاص بلفظٍ أوله: «كتب اللَّه مقادير الخلائق...» الحديث.

تركيب آخر يحتمله كتأويل اليدين في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] بالنعمة، ولا ريب أن العرب تقول: لفلان عندي يد، وقال عروة ابن مسعود للصديق -رضي الله عنه-: لولا يد لك عندي لم أجزك بها لأجبتك.

ولكن وقوع اليد في هذا التركيب الذي أضاف سبحانه فيه الفعل إلى نفسه، ثم تعدى الفعل إلى اليد بالباء التي هي نظير (كتبت بالقلم)، وجعل ذلك خاصة خص بها صفيه آدم دون البشر كما خص المسيح بأنه نفخ فيه من روحه، وخص موسى بأنه كلمه بلا واسطة.

فهذا مما يحيل تأويل اليد في النص بالنعمة، وإن كانت في تركيب آخر تصلح لذلك، فلا يلزم من صلاحية اللفظ لمعنًى ما في تركيب صلاحيته له في كل تركيب.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ . إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] يستحيل فيها تأويل النظر بانتظار الثواب؛ فإنه أضاف النظر إلى الوجوه بالنظرة التي لا تحصل إلَّا مع حضور ما يتنعم به لا مع التنغيص بانتظاره، ويستحيل مع هذا التركيب تأويل النظر بغير الرؤيا، وإن كان النظر بمعنى الانتظار في قوله تعالى: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣]، وقوله: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ٣٥].

ومثل هذا قول الجهمي الملبس: إذا قال لك المشبه: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]؛ فقل له: العرش له عدّة معانٍ، والاستواء له خمس معانٍ؛ فأي ذلك المراد؟ فإنَّ المشبه يتحير ولا يدري ما يقول!

فيقال لهذا الجاهل: ويلك! ما ذنب الموحد الذي سميته أنت وأصحابك مُشبهًا؟! وقد قال لك نفس ما قال الله تعالى؟! فوالله لو كان مشبهًا كما تزعم لكن

أولى بالله ورسوله منك؛ لأنه لم يتعد النص.

وأمَّا قولك: (العرش له سبعة معانٍ) ونحوها، (والاستواء له خمسة معانٍ) فتلبيس منك على الجهال وكذب ظاهر؛ فإنه ليس لعرش الرحمن الذي استوى عليه إلَّا معنًى واحد، وإن كان للعرش من حيث الجملة عدَّة معانٍ فاللام للعهد، وقد صار بها العرش مُعينًا، وهو عرش الرب تعالى الذي هو سرير ملكه الذي اتفقت عليه الرسل، وأقرت به الأُمم إلَّا مَن نابذ الرسل.

وقولك: (الاستواء له عدَّة معانٍ) تلبيس آخر منك؛ فإن الاستواء المعدى بأداة (على) ليس له إلَّا معنًى واحد، وأما الاستواء المطلق؛ فله عدَّة معانٍ، فإنَّ العرب تقول: استوى كذا: انتهى وكمل، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ﴾ [القصص: ١٤]، وتقول: استوى وكذا: إذا ساواه؛ نحو قولهم: استوى الماء والخشبة، واستوى الليل والنهار، وتقول: استوى إلى كذا: إذا قصد إليه علوًّا وارتفاعًا، نحو استوى إلى السطح والجبل، واستوى على كذا: أي ارتفع عليه وعلا عليه، ولا تعرف العرب غير هذا؛ فالاستواء في هذا التركيب نص لا يحتمل غير معناه كما هو نص في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ﴾ [القصص: ١٤] لا يحتمل غير معناه، ونص في قولهم استوى الليل والنهار في معناه ولا يحتمل غيره.

السادس: اللفظ الذي اطرد استعماله في معنًى هو ظاهر فيه، ولم يعهد استعماله في المعنى المؤول أو عهد استعماله فيه نادرًا، فحمله على خلاف المعهود من استعماله باطل، فإنه يكون تلبيسًا يناقض البيان والهداية، بل إذا أرادوا استعمال مثل هذا في غير معناه المعهود حفوا به من القرائن ما يبين للسامع مرادهم به لئلا يسبق فهمه إلى معناه المألوف، ومن تأمل كمال هذه اللغة وحكمة واضعها تبين له

صحة ذلك.

السابع: كل تأويل يعود على أصل النص بالإبطال فهو باطل؛ كتأويل قوله ﷺ: «أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»[(١)]، فيحمله على الأَمة؛ فإن هذا التأويل مع شدة مخالفته لظاهر النص يرجع على أصل النص بالإبطال، وهو قوله: «فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها»، ومهر الأَمة إنما هو للسيد، فقالوا: نحمله على المكاتبة، وهذا يرجع على النص بالإبطال من وجه آخر؛ فإنه أتى فيه بأي الشرطية التي هي من أدوات العموم، وأتى بالنكرة في سياق الشرط، وهي تقتضي العموم، وعلق بطلان النكاح بالوصف المناسب له المقتضي لوجود الحكم بوجوده، وهو إنكاحها نفسها فرتبه على العلة المقتضية للبطلان، وهو افتئاتها على وليها، وأكد الحكم بالبطلان مرَّة بعد مرَّة؛ ثلاث مرَّات؛ فحمله على صورة لا تقع في العالَم إلَّا نادرًا يرجع إلى مقصود النص بالإبطال، وأنت تأملت عامة تأويلات الجهمية رأيتها من هذا الجنس، بل أشنع!

الثامن: تأويل اللفظ الذي له ظاهر لا يفهم منه عند إطلاقه سواه إلَّا بالمعنى الخفي الذي لا يطلع عليه إلَّا فرادى من أهل النظر والكلام؛ كتأويل لفظ الأحد الذي يفهمه الخاصة والعامة بالذات المجردة عن الصفات التي لا يكون فيها معنيان بوجه، فإن هذا لو أمكن ثبوته في الخارج لم يعرف إلَّا بعد مقدمات طويلة صعبة جدًّا، فكيف وهو محال في الخارج، وإنما يفرضه الذهن فرضًا، ثم استدل على وجود الخارجي؛ فيستحيل وضع اللفظ المشهور عند كل أحدٍ لهذا المعنى الذي هو في

---

(١) مضى تخريجه، **وهو صحيح**.

غاية الخفاء.

التاسع: التأويل الذي يوجب تعطيل المعنى الذي هو في غاية العلو والشرف، ويحطه إلى معنًى دونه بمراتب؛ مثاله: تأويل الجهمية ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨] ونظائره بأنها فوقية الشرف، كقولهم الدراهم فوق المفلس، فعطلوا حقيقة الفوقية المطلقة التي هي من خصائص الربوبية المستلزمة لعظمة الرب تعالى، وحطوها إلى كون قدره فوق قدر بني آدم، وكذلك تأويلهم استواءه على عرشه بقدرته عليه وأنَّه غالب عليه.

فيا للَّهِ العجب! هل شك عاقل في كونه غالبًا لعرشه، قادرًا عليه، حتَّى يخبر به سبحانه في سبعة مواضع من كتابه مطَّردة بلفظ واحد، ليس فيها موضع واحد يراد به المعنى الذي أبداه المتأولون؟!! وهذا التمدح والتعظيم كله لأجل أن يعرفنا أنَّه غلب على عرشه وقدر عليه بعد خلق السماوات والأرض؟! أَفتَرَى لم يكن غالبًا للعرش قادرًا عليه في مدة تزيد عن خمسين ألف سنة، ثم تجدد له ذلك بعد خلق هذا العالم؟!!

العاشر: تأويل اللفظ بمعنًى لم يدل عليه دليل من السياق ولا قرينة تقتضيه؛ فإنَّ هذا لا يقصده المبين الهادي بكلامه، إذ لو قصده لحف بالكلام قرائن تدل على المعنى المخالف لظاهره حتَّى لا يوقع السامع في اللبس؛ فإنَّ اللَّه تعالى أنزل كلامه بيانًا وهُدًى، فإذا أراد به خلاف ظاهره ولم يحف به قرائن تدل على المعنى الذي يتبادر غيره إلى كل أحد لم يكن بيانًا ولا هُدًى».

✹ التأويل في اصطلاح المتأخرين من فقهاء ومتكلمين:

«اشتهر التأويل في عرف المتأخرين من الفقهاء ورجال الأصول بمعنى:

«صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنًى تحتمله إذا كان هذا المعنى الذي تصرف إليه الآية موافقًا للكتاب والسنة».

ونجد هذا المعنى في كُتُب الأُصول والفقه، وكأنه هو المعنى المقصود عند إطلاق كلمة التأويل، وأصبح من الشهرة بحيث تُنُوسِيَ أو تُجُوهِلَ بجانبه المعنى اللغوي العام، واستطاع المعنيون بالتأويل من رجال الأُصول وعلماء الكلام أن يفسحوا لهذا المعنى الحادث مجالاً في القواميس اللغوية المتأخرة التي دونت بعد القرون الثلاثة الأُولى للهجرة.

فنجد في «تاج العروس» أن الزبيدي يحكي هذا المعنى عن ابن الكمال وعن ابن الجوزي من متكلمي الحنابلة، وابن منظور في «لسان العرب» يحكي لنا هذا المعنى عينه عن ابن الأثير.

أمَّا المعاجم المتقدمة فلم نجد فيها ذكرًا لهذا المعنى.

وإذا بحثنا في كتب الأُصول أو علم الكلام أو كتب التفسير المتأخرة نجد أنَّ هذا المعنى هو المعروف بينهم والمستعمل على ألسنتهم؛ ففي كتاب «جمع الجوامع» للسبكي وهو من كتب الأُصول- نجد أنَّ البناني يقول في حاشيته[(١)]: «التأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح لدليل يقترن به».

وفي كتب علم الكلام المتأخرة نجد أنَّ هذا المعنى مستعمل في معظمها -إنْ لم يكون في جميعها!-؛ فهو عند الرازي في «تأسيس التقديس» وبقية كتبه، وعند

(١) حاشية البناني على «جمع الجوامع» لابن السبكي (٢/ ٤٦ - ط. المصرية سنة ١٢٨٥هـ).

الغزالي -من قبلُ- في «إلجام العوام»، و«فيصل التفرقة»، ومن قبلهما عند إمام الحرمين في «الشامل» و«الإرشاد»، و«العقيدة النظامية»، وهو عند ابن رشد في «فصل المقال».

فالتأويل عند هؤلاء جميعًا هو: (صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنًى يحتمله اللفظ)، كما يتضح هذا جليًّا من موقفهم جميعًا من آيات الصفات.

والذي يلفت النظر هنا: أنَّ التأويل بهذا المعنى أصبح في عُرف المتكلمين والفقهاء والمفسرين هو الذي ينصرف إليه الذهن عند الإطلاق، ولم يتنبه واحدٌ من هؤلاء إلى التأويل بالمعنى الذي استعمله القرآن.

والآن؛ لا بُد لنا أن نتساءل: إذا لم يكن التأويل بهذا المعنى معروفًا عند السلف ولا في القرون الثلاثة الأُولى للهجرة؛ فكيف أصبح شائعًا ومتعارفًا عليه بين المتأخرين بحيث تُنُوسِيَ بجانبه المعنى اللغوي للكلمة؟!!

هل يعتبر ذلك من قبيل التطور الدلالي للألفاظ؟ فيكون اللفظ مُستعملاً بمعنًى في العصور المتقدمة، ثم يستعمل بمعنًى آخر في عصر متأخر، حسب اصطلاح المتخاطبين بهذا اللفظ؟!!

ولكن إذا كان هذا الافتراض صحيحًا؛ فهل يجوز أن يعتسف القول ويجعل هذا المعنى المتأخر هو عينه المعنى المستعمل في القرآن؟!!

إنَّ الأمر في هذا يحتاج إلى مزيد نظر وتأمل!

إنَّ استعمال التأويل بهذا المعنى -كما يبدو لي- نشأ تحت ظروف عقائدية خاصة، وأخذ ينمو هذا الاستعمال تحت أعين حارسة عليه تحوطه وترعاه بعنايتها

حتَّى كتب له الذيوع والانتشار.

ولو ألقينا نظرة فاحصة في تاريخ الفِرق السياسية والكلامية -وخاصة في ظروف نشأة الشيعة والباطنية- أقول: لو تأملنا ظروف نشأة هذه الفِرق فربما وجدنا بداية الطريق.

وإذا ألقينا نظرةً على معتقدات هذه الفِرق وخاصة على ما أسموه بعلم الظاهر والباطن وما وضعوه من مصنفات حول هذا العلم فقد نجد ما يقوي هذا الافتراض.

وإذا علمنا أنَّ هناك أثرًا تردد كثيرًا في كتب الشيعة وهو: (أنَّ لكل ظاهْر وباطن ولكل تنزيل تأويل) أَلَا نكون بذلك قد وضعنا يدنا على بداية الطريق؟

لقد تردد الأثر المذكور في كثير من المصنفات الإسماعيلية وخاصة في كتب القاضي الفاطمي النعمان بن حيون التميمي، مثل: «أساس التأويل»، و«تأويل الدعائم».

وتردد أيضًا في كتب المتصوفة؛ فنجده عند الغزالي في «الإحياء»، و«المشكاة» مرفوعًا إلى عليٍّ بن أبي طالب، وعند الشيعة مرفوعًا إلى الإمام جعفر الصادق.

ولو وضعنا الأثر أمام أعيننا، ووضعنا بجانبه التعريف الاصطلاحي للتأويل لوجدنا الشبه واضحًا، والعلاقة قوية بين التأويل بمعناه الاصطلاحي وبين الأثر المتردد على ألسنة الشيعة والصوفية السابق ذكره.

فهنا ظاهر وباطن، وتنزيل وتأويل.

وفي التأويل الاصطلاحي ظاهر غير مراد، وباطن مراد يجب البحث عنه؛ فالقول بالباطن هو الأساس الذي وضع لأجله تعريف التأويل بهذا المعنى.

ومن هنا استطاع الباطنية أن يستغلوا التأويل بهذا المعنى أسوأ استغلال مستندين في ذلك إلى الأثر المذكور: (لكل ظاهر باطن، ولكل تنزيل تأويل)، ووضعوا قواعد عقائدهم تحت ستار علم الباطن بعيدًا عن أعين الظاهر المصروف عنه اللفظ.

وإذا كنت لا أملك الآن أدلة حاسمة تؤكد لي هذا الافتراض، أو تحدد الفترة التاريخية التي بدأ استعمال التأويل فيها بهذا المعنى إلَّا أنَّه لا ريب في أنَّ النصيب الأكبر في ذلك يرجع إلى الدور الذي قام به أصحاب الاتجاه الباطني من الصوفية والشيعة، يشاركهم في هذا كثير من الفِرق الذين نادوا بفكرة الإمام المعصوم، الذي يؤتى من لدنه التنزيل؛ فلقد ساهم هؤلاء جميعًا إلى شيوع استعمال التأويل بهذا المعنى، واختاروا لشيوع آرائهم وذيوعها الشخصيات التي يحسن المسلمون الظن بهم مصوبين بذلك سهامهم إلى ظواهر الشرع فأبطلوها، وإلى كتاب اللَّه فحرفوه»[(١)].

✵ شروط العمل بالتأويل:

أولاً: احتمال اللفظ المُؤَوِّل للمعنى المؤوَّل إليه، ولو مرجوحًا؛ فيكون المعنى المؤول محتمل في اللغة، أو تحتمله المقاصد الشرعية ولو احتمالاً مرجوحًا، إذْ إنَّ المرجوح يفيد في توسيع دائرة البحث والنظر والتأمل، فلا يكون المعنى المحتمل شاذًّا عن الشرع، أو عن اللغة.

---

(١) انظر: «الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل» لمحمد السيد الجليند؛ فقد جلَّى هذه المسألة، وما سبق مأخوذ منه (ص ٤٦-٤٩).

ثانيًا: أَنْ يستند إلى دليل يُؤَيِّد المعنى المحتمل سواء كان الدليل شرعيًّا أو لغويًّا؛ فإِنْ لم يستند إلى دليل فلا عبرة به.

ثالثًا: أَنْ يكون اللفظ أو الحرف المؤول مما يحتمل التأويل؛ فليست كل الألفاظ أو الحروف التي يستنبط منها الحكم الشرعي محتملة.

والألفاظ التي تحتمل التأويل هي: الخاص، والعام، والمشترك، والمجاز، والنص، والظاهر، والمجمل، والمشكل، والخفي، والمنطوق الغير صريح -إذا كان دلالة اقتضاءٍ أو دلالة إشارةٍ-، ومفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة -مع مراعاة شروطها، وسيأتي تفصيل ذلك في الباب القادم إن شاء اللَّه.

أَمَّا الألفاظ التي لا تحتمل التأويل؛ فهي: المحكم، والحقيقي، والمفسر، والمتشابه، والمنطوق الصريح، والمنطوق الغير صريح -إذا كان دلالة إيماءٍ-.

رابعًا: أَنْ لا يكون التأويل في الألفاظ أو الحروف الغير محتملة للتأويل، وقد سبق ذكرها.

خامسًا: الجواب عن المعارض؛ فإِنَّ مدعي الحقيقة قد قام الدليل العقلي والسمعي -عنده- على إرادة الحقيقة.

سادسًا: أَنْ يكون المتؤوِّل عارفًا بالعلوم الشرعية واللغوية؛ لأَنَّ الجاهل بهما لا يصح أَنْ يأول بل يحرم عليه ذلك، فإِنْ كان عالمًا بالعلوم الشرعية واللغوية؛ فلا يتأول إلَّا في حدودهما ومعانيهما، فإذا أريد -مثلاً- من القَرء غير الحيض أو الطهر؛ فهذا تأويل باطل؛ لأَنَّه تحميل للفظ ما لا يحتمله[1].

---

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسلة» (١/ ٤٧-٤٩)، و«معايير التأويل والمتأولين =

* حجية المؤول:

والظاهر يجب العمل به، ولا يجوز أَنْ يهدر، ولا أَنْ يهمل، ولا يجوز الجمود على لفظ قام ظاهر يدل على أنه ليس بمراد، لا سيما إِنْ دلَّ الظاهر الآخر على معانٍ أرادها الشارع، ولو بالإيماء.

وقد أنكر ابنُ السمعاني على إمام الحرمين إدخال هذا الباب في أصول الفقه! وقال: «ليس هذا من أصل الفقه في شيء! إنَّما هو كلام يورد في الخلافيات»!

وهذا أمر غريب؛ فهذا الباب أصل، وله أثر في كثير من المسائل، ولا سيما التي تتجاذبها الأدلة، ولذا أحسن ابن برهان لـمَّا قال عن التأويل: «وهذا الباب أنفع كتب الأصول وأجلها، ولم يزلَّ الزَّالُّ إلَّا بالتأويل الفاسد». نقل ذلك كله الشوكاني في «إرشاد الفحول» (ص ١٧٦).

* بيان شرّ التأويل الفاسد:

التأويل الفاسد شرٌّ من التعطيل، وبيَّن ذلك أئمة الهُدَى، ومن بينهم ابن القيم؛ فقال في «مختصر الصواعق المرسلة» (١/ ١٤٩-١٥٠) عنه:

«إنَّه يتضمن التشبيه والتعطيل والتلاعب بالنصوص، وإساءة الظن بها، فإن المعطل والمؤول قد اشتركا في نفي حقائق الأسماء والصفات، وامتاز المؤول بتلاعبه بالنصوص وإساءة الظن بها ونسبة قائلها إلى التكلم بما ظاهره الضلال والإضلال، فجمعوا بين أربعة محاذير: اعتقادهم أن ظاهر كلام اللَّه ورسوله محال باطل؛ ففهموا التشبيه أولاً، ثم انتقلوا منه إلى المحذور الثاني: وهو التعطيل؛ فعطلوا

= للعامة والمقصرين والمجتهدين» (ص ٧٢-٧٣).

حقائقها بناء منهم على ذلك الفهم الذي لا يليق بهم ولا يليق بالربِّ سبحانه.

والمحذور الثالث: نسبة المتكلم الكامل العلم، الكامل البيان، التام النصح، إلى ضد البيان والهدى والإرشاد، وأن المتحيرين المتهوكين أجادوا العبارة في هذا الباب، وعبروا بعبارة لا توهم من الباطل ما أوهمته عبارة المتكلم بتلك النصوص!

ولا ريب عند كل عاقل أن ذلك يتضمن أنهم كانوا أعلم منه أو أفصح أو أنصح للناس!

المحذور الرابع: تلاعبهم بالنصوص وانتهاك حرماتها؛ فلو رأيتها وهم يلوكونها بأفواههم وقد حلت بها المثلات، وتلاعبت بها أمواج التأويلات، ونادى عليها أهل التأويل في سوق من يزيد، فبذل كل واحد في ثمنها من التأويل ما يريد، فلو رأيتها وقد عزلت عن سلطنة اليقين، وجعلت تحت تحكم تأويل الجاهلين.

هذا؛ وقد قعد النفاة على صراطها المستقيم بالدفع في صدورها والأعجاز، وقالوا: لا طريق لك علينا، وإن كان ولا بد فعلى سبيل المجاز؛ فنحن أهل المعقولات وأصحاب البراهين، وأنت أدلة لفظية، وظواهر سمعية، لا تفيد العلم ولا اليقين؛ فسندك آحاد! وهو عرضة للطعن في الناقلين.

وإن صح وتواتر؛ فَفَهْمُ مراد المتكلم منها موقوف على انتفاء عشرة أشياء لا سبيل إلى العلم بانتفائها عند الناظرين والباحثين.

فلا إله إلَّا اللَّه! واللَّه أكبر!! كم هَدَّمت هذه المعاولُ من معاقل الإيمان، وتثلمت بها حصون حقائق السنة والقرآن، فكشف عورات هؤلاء وبيان فضائحهم من أفضل الجهاد في سبيل اللَّه، وقد قال النَّبِيُّ ﷺ لحسَّان بن ثابت: «إنَّ روحَ

القُدسِ معك ما دُمتَ تُنافِحُ عن رسولِهِ»[١].

واعلم أَنَّه لا يستقر للعبد قدمٌ في الإسلام حتَّى يَعْقِدَ قلبَهُ على أنَّ الدين كلُّه للَّهِ، وأنَّ الهدى هدًى، وأنَّ الحقَّ دائر مع رسول اللَّهِ ﷺ وجودًا وعدمًا، وأَنَّه لا مطاع سواه ولا متبوع غيره، وأنَّ كلام غيره يعرض على كلامه فإنْ وافقه قبلناه، لا لأَنَّه قاله، بل لأَنَّه أخبر به عن اللَّه تعالى ورسوله، وإنْ خالفه رددناه.

ولا يعرض كلامه ﷺ على آراء القياسيين! ولا على عقول الفلاسفة والمتكلمين! ولا أذواق المتزهدين! بل تعرض هذه كلها على ما جاء به! عرض الدراهم المجهولة على أخبر الناقدين؛ فما حَكَمَ بصحته فهو منها المقبول، وما حَكَمَ برده فهو المردود!».



(١) أخرجه مسلم (٢٤٩٠).

الأفعال

قوله: (فعل صاحب الشريعة لا يخلو إما أَنْ يكون على وجه القربة والطاعة أو غير ذلك؛ فإن دلَّ دليل على الاختصاص به يحمل على الاختصاص، وإنْ لم يدل، لا يختص به؛ لأنَّ اللَّه -تعالى- يقول: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾، فيحمل على الوجوب عند بعض أصحابنا، ومن أصحابنا مَن قال: يحمل على الندب، ومنهم مَن قال: يتوقف عنه؛ فإنْ كان على وجه غير القربة والطاعة فيحمل على الإباحة في حقه وحقنا.

وإقرار صاحب الشريعة على القول الصادر من أحد هو قول صاحب الشريعة، وإقراره على الفعل من أحد كفعله.

وما فعل في وقته في غير مجلسه وعلم به ولم ينكره؛ فحكمه حكم ما فعل في مجلسه).

* **توطئة وتقديم:**

إنَّ مبحث أفعال النَّبِيِّ ﷺ مبحث جليل خصه أهل العلم بالتصنيف؛ فأفرده غير واحد من الأقدمين والمعاصرين بكتب خاصة، ومن أشهر كتب المتقدمين ما ذكره ابن عساكر في كتابه «تبيين كذب المفتري» من أنَّ لأبي الحسن الأشعري كتابًا

اسـمه: «أفعـال الرسـول»، ولا نعـرف لـه أثـرًا، وأيضًـا مـا ذكـر النـديم[١] في كتابـه «الفهرسـت في أسـماء الكتـب» أنَّ للـدولابي كتابًـا اسـمه: «أفعـال الرسـول»، وهـذا الكتاب لا نعرف له أثرًا أيضًا.

ومن الكتب المخطوطة المحفوظة[٢] التي لا تزال لها أصول: كتاب الحافظ، الفقيه، النحوي، الأصولي، المحدث، المتفنن؛ العلائي، له كتاب سمَّاه: «تفصيل الإجمال في تعارض الأقوال والأفعال».

ومن الكتب المطبوعة كتاب لأبي شامة المقدسي بعنوان: «المحقق من علم الأصول فيما يتعلق بأفعال الرسول»، ومن الكتب المطبوعة -أيضًا- كتاب للعاقولي بعنوان: «الرصف لما روي عن النَّبِيِّ ﷺ من الفعل والوصف»[٣].

وأمَّا المُحْدَثون؛ فقد ألَّف غير واحد في هذا الباب، ومن أوعب، وأمتن، وأجود ما كُتِبَ في هذا الباب كتابٌ للأستاذ محمد سليمان الأشقر: «أفعال الرسول ﷺ»، وهو مطبوع، وألَّف -أيضًا- الأصولي محمد العروسي عبد القادر كتابًا مطبوعًا في مجلد، اسمه: «أفعال الرسول ﷺ»، وألَّف -أيضًا- محمود أحمد عبدالله كتابًا سمَّاه: «أفعال النَّبِيِّ ﷺ».

---

(١) من الخطأ الشائع تسميته بـ(ابن النديم)!

(٢) له نسختان؛ إحداهما في الخالدية بالقدس، كذا في «برنامجها» (٩٢) -وجلها مفقود من المكتبة!-، ودار الكتب المصرية (١٣٥ - مجاميع)، كذا في «فهارس دار الكتب المصرية» (١/ ٣٨٠).

(٣) انظر للمزيد: «معجم الموضوعات المطروقة» (١/ ١٣١، ١٣٤) و(٢/ ١٢٦٥-١٢٦٦).

ومعرفة أفعال النَّبِيِّ ﷺ من الأمور المهمة التي تُقرِّب إلى اللَّه -عزَّ وجلَّ-، وتجعل الإنسان على بصيرة من أمره بحيث يحسن أَنْ يقتديَ بالنَّبِيِّ ﷺ، وأن يعرف الأشياء التي يقتدي بها بالنَّبِيِّ ﷺ، من الأشياء التي لا يقتدي بها به.

وقد قدَّم المؤلف -رحمه اللَّه- الكلام على الأفعال قبل الأخبار مع أنَّ الأفعال قسم من أقسام الخبر المرفوع، فلو أنه سلك الجادة التي عرفت عند الأقدمين لكان أفضل.

*** تعريف الفعل، وأقسامه:**

قوله: (الأفعال: فعل صاحب الشريعة...إلخ).

الأفعال: من الفعل، والفعل -عند علماء المنطق-: حركة البدن أو النفس.

وقد عرَّف الجرجاني الفعل -في كتاب «التعريفات» (ص ١٧٥)- بقوله: «الفعل: هو الهيئة العارضة للمؤثِّر في غيره بسبب التأثير أولًا؛ كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعًا».

وعرَّف ابن حزم الفعل -كما في كتابه «التقريب»[(١)]-: «الفعل ينقسم قسمين: إمَّا فعل يبقى أثره بعد انقضائه؛ كفعل الحراث والنجار والزواق، وإمَّا فعل لا يبقى أثره بعد انقضائه؛ كالسابح والماشي والمتكلم».

فالفعل عند الأصوليين المتكلمين ليس هو الفعل عند أهل الصرف واللغة؛ إذ الفعل عندهم يحتاج إلى فاعل، أمَّا إذا نسب الشيء إلى مَن لم يفعله؛ فهذا فعل عند

(١) المطبوع ضمن مجموعة رسائل لابن حزم (٤/ ١٧٢).

الصرفيين، وليس بفعل عند الأصوليين.

قسم الإمام الزركشي -في كتابه «البحر المحيط» (٤/ ١٦٨ - فما بعد)- السُّنَّة إلى أقسامٍ كثيرة: «قول، وفعل، وتقرير، وما همَّ به ﷺ، والإشارة، والكتابة، والترك، والتنبيه على العِلَّة»، ولكن ما همَّ به، وما أشار إليه، والكتابة، وما أقرَّ بكتابه، والترك، والتنبيه على الفعل؛ كلّها من الأفعال؛ فالحصر الصحيح -عند الأصوليين- أنَّ السنة محصورة: إما في القول، أو الفعل.

مثلًا: أخرج البخاري (١٩١٣)، ومسلم (١٠٨٠) بسنديهما إلى ابن عمر -رضي اللَّه عنهما- أن رسول اللَّه ﷺ ذكر رمضان، فضرب بيديه فقال: «الشهر هكذا، وهكذا، وهكذا»، ثم عقد إبهامه في الثالثة... الحديث؛ فهذا شرع بفعل الإشارة، وكذلك سئل في حجته فقال له رجل: ذبحت قبل أن أرمي؟ فأومأ بيده، قال: ولا حرج[(١)]، فكان جوابه بفعله، وقال النَّبِيُّ ﷺ: «يقبض العلم ويظهر الجهل والفتن، ويكثر الهَرْج»، قيل: يا رسول اللَّه! وما الهرج؟ فقال هكذا بيده، فحرَّفها كأنه يريد القتل[(٢)]، وكذلك ما روته أسماء بنت أبي بكر، قالت: أتيت عائشة حين خسفت الشمس، فإذا الناس يصلون، وإذا هي قائمة تصلي، فقلت: ما للناس! لماذا يجتمعون في هذا الوقت؟ فأشارت عائشة برأسها إلى السماء -يعني: خسوف[(٣)]-، وكذلك سئل النَّبِيُّ ﷺ عن أوقات الصلاة؟ فقال: «صل معنا هذين اليومين»، فصلى معه،

---

(١) أخرجه البخاري (٨٤) من حديث ابن عباس -رضي اللَّهُ عنهما-.

(٢) أخرجه البخاري (٨٥) عن أبي هريرة -رضي اللَّهُ عنه-.

(٣) أخرجه البخاري (٩٢٢)، ومسلم (٩٠٥).

فقال النَّبِيُّ ﷺ: «ما بين هذين الوقتين وقت»[1]؛ فهذه بعض الأدلة التي تدل على أنَّ فعل النَّبِيِّ ﷺ حجة.

قوله: (صاحب الشريعة).

هذا على سبيل التجوز؛ إذ إنَّ المشرع هو اللّه -عزَّ وجلَّ-؛ لقوله -تعالى-: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً﴾ [الشورى: ١٣]، ولقول ابن مسعود في «صحيح مسلم» (١٠٤٦): «إن اللّه شرع لنبيكم ﷺ سنن الهدى».

أما النَّبِيُّ ﷺ؛ فهو المبلغ، وكذلك العلماء والمفتون.

وقد قال الإمام الشاطبي في «الموافقات» (٥/ ٢٥٥ - بتحقيقي) في هذه المسألة: «المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلغه من الشريعة، إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول؛ فالأول: يكون فيه مبلغًا، والثاني: يكون فيه قائمًا مقامه في إنشاء الأحكام».

وهنالك أفعال حكمها حكم الأقوال وإِنْ أَوْهَمَتِ الفعل، كما ورد في الحديث

---

(١) أخرجه النسائي (١/ ٢٥٧)، والترمذي (١٥٠)، وأحمد (٣/ ٣٣٠، ٣٣١)، وابن حبان (١٤٧٢)، وابن خزيمة (٣٥٣)، وأبو القاسم البغوي في «الجعديات» (٣٠١٩)، والطحاوي (١/ ١٤٧)، والدارقطني (١/ ٢٥٩)، والحاكم (١/ ١٩٥-١٩٦)، والبيهقي (١/ ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٢، ٣٧٣) من حديث جابر بن عبد اللّه، **وهو حسن**، ونقل الترمذي عن البخاري قوله عنه: «أصح شيء في المواقيت حديث جابر».

قلتُ: وفي الباب عن ابن عباس وأبي قتادة، وخرجتُ حديثيهما في كتابي: «فقه الجمع بين الصلاتين» (ص ١٥١-١٥٤).

أنَّ النَّبِيَّ ﷺ «سبح»، «أمر»، «لبّى»، «لعن»، «نهى»؛ فمعنى سبح أي: أنه قال: سبحان اللَّه، فهذه الأفعال حكمها حكم الأقوال، وإِنْ أَوْهَمَتِ الفعل.

وأَمْرُ النَّبِيِّ ﷺ لرجل من أصحابه بفعلٍ معين، فامتثال هذا الفعل يكون واجبًا في حقه؛ لأنه أَمْرٌ قولي بالنسبة إليه، وأمَّا بالنسبة إلى سائر الأمة؛ فإنه يكون سُنة؛ وذلك لأنه يلحق بأصل فعله ﷺ، وهذا هو مذهب جماهير الأصوليين، وهو الراجح، ولا يلزم من كُلِّ فعل ورد في السنة أَنْ يكون النَّبِيُّ ﷺ قد قام به بنفسه، وإنما قد يكون أوكله غيره.

فلمَّا نقول: «أمر النَّبِيُّ ﷺ بقطع يد سارقِ رداء صفوان»[1]، فلا يلزم منه أنَّه هو

---

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» (٢/ ٨٣٤)، وعنه الشافعي في «المسند» (٣٢٥)، والطبراني في «الكبير» (٧٣٢٥)، والطحاوي في «المشكل» (٢٣٨٣)، والبيهقي (٨/ ٢٦٥) عن ابن شهاب عن صفوان بن عبد اللَّه بن صفوان: أنَّ صفوان بن أمية قيل له: إنَّه مَن لم يهاجر هلك! فقدم صفوان بن أمية المدينة، فنام في المسجد، وتوسَّد رداءه، فجاء سارق فأخذ رداءه، فأخذ صفوان السارق، فجاء به إلى رسول اللَّه ﷺ، فقال له رسول اللَّه ﷺ: «أَسَرَقْتَ رِدَاءَ هذا؟» قال: نعم، فأمر به رسول اللَّه ﷺ أَنْ تقطع يده، فقال صفوان: هو عليه صدقة، فقال: «هَلَّا قَبْلَ أَنْ تَأْتِيَنِي بِهِ؟». وهذا مرسل.

قال ابن عبد البر في «التمهيد» (١١/ ٦١٢): «هكذا روى هذا الحديث جمهور أصحاب مالك مرسلاً، ورواه أبو عاصم النبيل عن مالك عن الزهري عن صفوان بن عبد اللَّه بن صفوان عن جدِّه، قال: قيل لصفوان: . . .». وذكره بنحوه.

قال: «ولم يقل أحدٌ -فيما علمت-في هذا الحديث-: عن صفوان بن عبد اللَّه بن صفوان عن جدِّه؛ غير ابن عاصم -وهو النبيل-، ورواه شبابة بن سوار عن مالك عن الزهري عن عبد اللَّه ابن صفوان عن أبيه».

. . . .

= قلتُ: رواية شبابة؛ أخرجها ابن ماجه (٢٥٩٥)، والطحاوي في «المشكل» (٢٣٨٤)، وابن عبد البر في «التمهيد» (١١/ ٢١٦).

ورواية أبي عاصم النبيل؛ أخرجها الطبراني (٧٣٢٥).

قال الطحاوي: «ووافق شبابة على هذا الإسناد في هذا الحديث أبو علقمة الفروي.

وإذا كان إسناد هذا الحديث كما ذكرنا، احتمل أَنْ يكون الزهري قد سمعه من عبد اللَّه بن صفوان، عن أبيه، وسمعه من صفوان بن عبد اللَّه؛ فحدَّث به مرَّة هكذا، ومرَّة هكذا، كما يفعل في أحاديثه عن غيرهما ممن يحُدِّث عنه.

فإِنْ قال قائل: أفيتهيأ في سنه لقاء عبد اللَّه بن صفوان؟

قيل له: نعم، ذلك غير مستنكر؛ لأنَّ عبد اللَّه بن صفوان قُتِلَ مع عبد اللَّه بن الزبير في اليوم الذي قتل فيه من سنة ثلاث وسبعين، والزهري يومئذٍ سنّه أربع عشرة سنة؛ لأنَّ مولده كان في السنة التي قُتِلَ فيها الحسين بن علي -رضي اللَّه عنهما-، وهي سنة إحدى وستين.

فإِنْ قال: فقد يجوز أَنْ يكون عبد اللَّه بن صفوان هو ابن عبد اللَّه بن صفوان.

قيل له: ما نعلم لصفوان بن عبد اللَّه ابنًا أُخِذَ عنه شيءٌ من العلم، وإنَّما عبد اللَّه بن صفوان ابن أمية». انتهى.

قلت: **ولحديث صفوان هذا طرق عديدة يصح بمجموعها:**

أخرجها أحمد (٣/ ٤٠١) و(٦/ ٤٦٥، ٤٦٦)، والنسائي (٨/ ٦٨-٧٠)، وأبو داود (٤٣٩٤)، وابن الجارود (٨٢٨)، والدارقطني (٣/ ٢٠٤-٢٠٦)، والحاكم (٤/ ٣٨٠)، والطحاوي (٢٣٨٥-٢٣٨٩)، والطبراني (٧٣٣٨-٧٣٤١)، والبيهقي (٨/ ٢٦٧).

وصحح هذا الحديث جمعٌ من العلماء.

انظر: «التمهيد» (١١/ ٢١٥-٢٢٠)، و«بيان الوهم والإيهام» (١/ ٩٠)، و«تنقيح التحقيق» (٣/ ٣٢٤)، و«نصب الراية» (٣/ ٣٦٨)، و«التلخيص الحبير» (٤/ ٦٤)، و«نيل الأوطار» (٧/ ٣٧٥).

الذي قطع! لكن حُكْم قطع يد السارق واجب، وهذا لا يناقض ما قررناه؛ ذلك لأنَّ فعل النَّبِيِّ ﷺ إِنْ كان مُبَيِّنًا لمجمل فإنَّ هذا المبين يأخذ حكم المجمل.

فلمَّا أمر النَّبِيُّ ﷺ بقطع يد السارق، لم يجب بذات الفعل، وإنما لورود الأمر القرآني بالقطع[١].

وكذلك إشعار الهدي؛ فإنه لم يأتِ أمرٌ قولي بوجوبه، ولذا قال ابن حزم في «المحلى» (٧/ ١١٢): «ليس في هذا الخبر أمر بالإشعار، ولو كان فيه لقلنا بإيجابه مسارعين، وإنما فيه: أنَّه أمر ببدنته فأشعر في سنامها[٢]، فمقتضاه أنه أمر بها فأدنيت إليه، فأشعر في سنامها؛ لأنه هو -عليه السلام- تولى بيده إشعارها».

قوله: (فعل صاحب الشريعة لا يخلو إمَّا أَنْ يكون على وجه القربة...)؛ أي: أنَّ أفعال النَّبِيِّ ﷺ إمَّا أَنْ تكون على وجه التعبد والتقرب إلى اللَّه -عزَّ وجلَّ-؛ فهذه يقع فيها التعبد، وإمَّا أَنْ تكون على وجه الجِبِلّة؛ كالذي يقع من سائر البشر، وهي على قسمين:

الأول: جبليٌّ اضطراري: كالهواجس التي تخطر بالبال، والنوم، وحركات

(١) انظر ما قدَّمناه عن ابن حزم (ص ٢٦٥).

(٢) أخرجه النسائي (٢٧٧٤) بهذا اللفظ، وهو عند مسلم (١٢٤٣) بلفظ: «ثم دعا بناقته، فأشعرها في صفحة سنامها الأيمن».

والإشعارُ سُنَّةٌ، خلافًا لمذهب الحنفية، انظر: «نوادر الفقهاء» (ص ٦٩-٧٠)، و«فتح الباري» (٣/ ٥٤٣)، و«مرعاة المفاتيح» (٧/ ١٨-١٩)، وتعليقي على «الإشراف» للقاضي عبدالوهاب (٢/ ٤٢٢-٤٢٤).

الجسم، والطعام، والخِلْقة من مثل: العَرْض والطول؛ فهذه لا يقع فيها التعبد.

الثاني: جبليٌّ اختياري: وهي التي صدرت منه ﷺ على وجه فيه عادة راتبة له، مثل: طريقة النوم، وهيئة اللباس، وطريقة الأكل؛ فهذه تدخل تحت فعله ﷺ على وجه الطاعة والقربة، والاقتداء به في هذه الأمور سُنَّةٌ لا سيما إِنْ عُلِمَ أنَّ أسلافنا قد فعلوا ذلك عبادةً.

يدل على ذلك عموم الآيات؛ كقوله -تعالى-: ﴿**لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّـهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّـهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّـهَ كَثِيراً**﴾ [الأحزاب: ٢١]، وقوله -تعالى-: ﴿**وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ**﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقوله ﷺ: «وخير الهدى هدى محمد»[(١)].

قال القاضي عياض في «الشفا» (٢/ ٦١): «مَن أحبَّ شيئًا أحبَّ كُلَّ شيء يحبه، وهذه سيرة السلف حتى في المباحات وشهوات النفس، وقد قال أنس -حين رأى النَّبيَّ ﷺ يتتبع الدُّباء من حوالي القصعة: فما زلت أحب الدُّباء من يومئذٍ»[(٢)].

ونقل -أيضًا- عن الحسن بن علي، وعبد اللَّه بن عباس، وعبد اللَّه بن جعفر: أنهم أتوا سلمى خادمة النَّبِيِّ ﷺ، وطلبوا منها أنْ تصنع لهم طعامًا كان يحبه الرسول ﷺ[(٣)]، وكان ابن عمر يلبس النعال السَّبتية التي كان يلبسها النَّبِيُّ ﷺ[(٤)]، ويتتبع آثاره

---

(١) أخرجه مسلم (٨٦٧) من حديث جابر بن عبد اللَّه.

(٢) أخرجه البخاري (٢٠٩٢)، ومسلم (٢٠٤١).

(٣) أخرجه الترمذي في «الشمائل» (١٧٩)، والطبراني في «الكبير» (٢٤/ ٢٩٩)، وفي إسناده ضعف.

(٤) أخرجه البخاري (١٦٦، ٥٨٥١)، ومسلم (١١٨٧).

حتى في السفر[١].

وفي هذا إشارة إلى أنَّ التأسي بأفعاله الجبلية إن كانت على وجه التقرب والعبادة؛ فهي أمر حسن، ويثاب صاحبها عليها.

أخرج أبو يعلى في «مسنده» (٣٧٨٥، ٣٨٧٠) بسنده إلى حميد -وهو الطويل- أنَّ أنسًا سُئِلَ عن شعر النَّبِيِّ ﷺ؟ فقال: كان شعر رسول اللَّه ﷺ لا يجُاوزُ أُذنَيْهِ، كأَنَّه شعر قتادة، ففرح يومئذٍ، وكان شعر قتادة رَجْلاً.

وقال أبو شامة في كتابه «المحقق في علم الأصول»[٢]: «الأفعال التي يكاد يقطع بخلوها من القربة؛ كهيئة وضع أصابعه اليمنى في التشهد»[٣]، ثم قال: «فهذا ونحوه هو الذي يظهر أنَّ عبد اللَّه بن عمر -رضي اللَّه عنهما- كان يلاحظه ويراقبه، فأخذ نفسه بالمحافظة على جميع آثاره ﷺ، قال نافع: لو نظرتَ لابن عمر إذا اتَّبع آثار رسول اللَّه ﷺ لقلت: هذا مجنون»[٤].

قوله: **(فإن دلَّ دليل على اختصاص به...)**.

أي: إنَّ الأصل في فعل النَّبِيِّ ﷺ أنه عام، والأصل في فعله أنه للامتثال، والخصوصية تحتاج إلى دليل خاص، ولذا أنكر النَّبِيُّ ﷺ على مَن قال له: (يُحِلُّ

(١) أخرجه البزار (١٢٨، ١٢٩)، وأبو نعيم (١/ ٣١٠)، **وهو صحيح**، وانظر: «مجمع الزوائد» (١/ ١٧٤، ١٧٥).

(٢) (ص ٧٨).

(٣) هذا المثال تَعبُّدِيّ محْض، فالتمثيل به فيه نظر!

(٤) أخرجه أبو نعيم في «الحلية» (١/ ٣١٠)، وغيره.

اللَّهُ لنَبيِّهِ ما شاء)، ومَن قال: (إِنَّكَ لستَ مثلنا؛ فقد غفر اللَّـه لك ما تقدَّم من ذنبك وما تأخر)، فغضب، وقال ﷺ: «إِنِّي لأرجو أَنْ أكون أخشاكم للَّـه، وأعلمكم بما أتقي»[1].

وقد اعتنى العلماء بخصوصياته ﷺ؛ فألَّف في ذلك جمعٌ من أهل العلم، مثل: «نهاية السول في خصوصيات الرسول ﷺ» لابن يحيى الكلبي، و«غاية السول في خصائص الرسول ﷺ» لابن الملقن، و«الخصائص الكبرى» للسيوطي، وهو أوعبها، وذكر أكثر مَن أَلْفِ خاصيّة، جلُّها ضعيف أو موضوع، وهذبه الشيخ عبد اللَّه التليدي في كتاب سمَّاه: «تهذيب الخصائص الكبرى»، وألَّف أخو الشيخ أبو الحسن المصري مصطفى بن إسماعيل كتابًا سمَّاه: «كشف الغمة ببيان خصائص رسول اللَّـه ﷺ والأمة».

وذكر الشاطبي في «الموافقات»[2] ثلاثين خاصيّة للنَّبيِّ ﷺ، تشاركه فيها أُمته، ونقل قبل سردها عن ابن العربي المالكي قوله: «إنَّ سنة اللَّه جرَتْ أنَّه إذا أعطى اللَّـه نبيًّا شيئًا أعطى أُمته منه، وأشركهم معه فيه»، وقال على إثره: «وما قاله يظهر في هذه الملّة بالاستقراء»[3]، وقال عقب السرد: «ومَن تتبع الشريعة وجد من هذا كثيرًا؛ مجموعه يدلُّ على أنَّ أُمته تقتبس منه خيرات وبركات، وتَرِثُ أوصافًا وأحوالاً موهوبةً من اللَّه تعالى ومكتسبة، والحمد للَّه على ذلك»[4].

---

(١) أخرجه مسلم (١١١٠) عن عائشة، ونحوه عند البخاري (٥٠٦٣)، ومسلم (١٤٠١) عن أنس.

(٢) انظرها فيه: (٢/ ٤١٥-٤٣٨ / بتحقيقي).

(٣) «الموافقات» (٢/ ٤١٦ - بتحقيقي).

(٤) «الموافقات» (٢/ ٤٣٨ - بتحقيقي).

وقد قال ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٣/ ١١٧): «وذكرت -أي: خصائص النَّبِيِّ ﷺ- في النكاح؛ لكونها فيه أكثر».

* خصوصيات النَّبِيِّ ﷺ على ضربين:

ضرب يؤخذ بالاستنباط، مثل: ما أخرجه البخاري في «صحيحه» رقم (١٣٦١) عن ابن عباس: .. ثم أخذ جريدة رطبة فشقها بنصفين، ثم غرز في كل قبر واحدة، فقالوا: يا رسول اللَّه! لِمَ صنعت هذا؟ فقال: «لعله أَنْ يخفف عنهما ما لم ييبسا»؛ فهذا الفعل عند المحققين من العلماء خاص به، أخذنا هذه الخصوصية بلوازم واستنباط وفهم، وليس بالتنصيص، وعلَّق الإمام البخاري بصيغة الجزم في (الجنائز: باب الجريد على القبر)(١): «أوصى بريدة الأسلمي أَنْ يُجعَل على قبره جريدتان»؛ فهذا العمل لم يكن خاصًّا عند بعض الصحابة.

وممن قال بالخصوصية جمعٌ من العلماء المحققين، وأيدوا كلامهم بتقرير أنَّ هؤلاء كانا يعذبان، وما أدرانا أنهما يعذبان؟! وما أدرانا أنهما سيخفف عنهما العذاب؟! فهذه لوازم تعرف من خلالها الخصوصية.

قال الخطّابي -رحمه اللَّه تعالى- في «معالم السنن» (١/ ٢٧) -تعليقًا على الحديث-:

«إنَّه من التبرُّك بأَثَر النَّبِيِّ ﷺ ودُعائِهِ بالتخفيفِ عنهما، وكأنَّه جَعَلَ مُدَّة بقاءِ النداوةِ فيهما حَدًّا لما وقعت به المسألةُ من تخفيفِ العذاب عنهما، وليس ذلك من

---

(١) قبل رقم (١٣٦١)، ووصله ابن سعد (٧/ ٨)، والخطيب في «تاريخ بغداد» (١/ ١٨٢-١٨٣) -ومن طريقه ابن حجر في «تغليق التعليق» (٢/ ٤٩٢)-.

أجل أَنَّ في الجريد الرطب معنًى ليس في اليابس، والعامة في كثيرٍ من البلدان تغرس الخوص في قبور موتاهم، وأراهم ذهبوا إلى هذا، وليس لما تعاطوه من ذلك وجه».

وقال الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على «الترمذي» (١/ ١٠٣) عقب هذا: «وصدق الخطّابي، وقد ازداد العامة إصرارًا على هذا العَمَل الذي لا أصل له، وغُلُوًّا فيه، خصوصًا في بلاد مصر، تقليدًا للنصارى، حتى صاروا يضعون الزهور على القبور، ويتهادَوْنَها بينهم، فيضعها الناس على قبور أقاربهم ومعارفهم تَحِيَّةً لهم، ومجاملةً للأحياء، وحتى صارت عادةً شبيهةً بالرسمية في المجاملات الدولية، فتجدُ الكبراء من المسلمين إذا نزلوا بلدة من بلاد أوروبا ذهبوا إلى قبور عظمائها أو إلى قبر من يسمونه: (الجندي المجهول)، ووضعوا عليها الزهور، وبعضهم يضع الزهور الصناعية التي لا نداوة فيها تقليدًا للإفرنج، واتباعًا لسنن من قبلهم، ولا يُنْكِر ذلكَ عليهم العلماءُ أشباهُ العامة، بل تراهم -أنفسهم- يضعون ذلك في قبور موتاهم، ولقد علمتُ أنَّ أكثرَ الأوقافِ -التي تُسمَّى أوقافًا خيرية- موقوفٌ رَيْعُهَا على الخُوص والريحانِ الذي يُوضع على القبور، وكلُّ هذه بدع ومنكراتٌ لا أصل لها في الدين، ولا سَنَدَ لها من الكتاب والسنة، ويجبُ على أهل العلم أَنْ ينكروها، وأَنْ يبطلوا هذه العادات ما استطاعوا».

وأَيَّده شيخنا الإمام الألباني في «أحكام الجنائز» (ص ٢٥٢) بدليل أنه لم يجرِ العمل به عند السلف، والمقتضى قائم على العمل به، ثم قال: (ص ٢٥٠-٢٥٥) ما نصه:

«قلت: ويُؤَيِّد كونَ وضعِ الجريد على القبر خاصٌّ به، وأنَّ التَّخفيفَ لم يكن مِن أجل نداوةٍ شقِّها أمورٌ:

أ- حديث جابر -رضي اللّـه عنه- الطويل في «صحيح مسلم» (٨/ ٢٣١- ٢٣٦)، وفيه قال ﷺ:

«إني مررتُ بقبرينِ يُعذَّبان، فأحببتُ **بشفاعتي** أن يُرَدَّ عنهما ما دام الغُصْنان رطبين».

فهذا صريحٌ في أنَّ رفع العذاب إنما هو بسبب شفاعته ﷺ ودعائه لا بسبب النداوة، وسواءٌ كانت قصةُ جابر هذه هي عينَ قصةِ ابن عباس المتقدمة -كما رجَّحه العينيُّ وغيره- أو غيرها -كما رجَّحه الحافظُ في «الفتح»-.

أمَّا على الاحتمالِ الأول؛ فظاهرٌ، وأمَّا على الاحتمالِ الآخر؛ فلأنَّ النظر الصحيحَ يقتضي أَنْ تكون العلَّةُ واحدةً في القصّتين للتشابهِ الموجودِ بينهما، ولأنَّ كونَ النداوة سببًا لتخفيفِ العذاب عن الميتِ ممّا لا يُعرف شرعًا ولا عقلًا، ولو كان الأمرُ كذلك لكان أخفَّ الناس عذابًا إنما هم الكُفَّارُ الذين يُدْفَنُون في مقابرَ أشبه ما تكونُ بالجنانِ لكثرة ما يُزْرَعُ فيها من النباتات والأشجار التي تَظَلُّ مُخْضَرَّةً صيفًا شتاءً!

يُضاف إلى ما سَبَقَ أنَّ بعض العلماء كالسيوطي قد ذكروا أنَّ سببَ تأثير النداوةِ في التخفيف كونها تُسَبِّح اللّـهَ -تعالى-، قالوا: فإذا ذهبت من العُودِ وَيَبِسَ انقطع تسبيحه! فإنَّ هذا التعليل مخالفٌ لعموم قوله -تبارك وتعالى-: ﴿**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ**﴾ [الإسراء: ٤٤].

ب- في حديث ابن عباس -نفسه- ما يشيرُ إلى أنَّ السرَّ ليس في النداوة، أو بالأحرى ليست هي السببَ في تخفيفِ العذاب، وذلك قولُه: «ثم دعا بعسيبٍ فشقّه اثنين»؛ يعني: طويلًا، فإنّ مِن المعلوم أنَّ شقّه سببٌ لذهابِ النداوة من الشقِّ ويُبسه

بسرعةٍ، فتكونُ مُدَّةُ التخفيفِ أقلَّ مما لو لم يُشَقّ، فلو كانت هي العلة لأبقاه ﷺ بدون شَقٍّ، ولوضع على كُلِّ قبرٍ عسيبًا أو نصفَه على الأقل، فإذا لم يفعل دَلَّ على أنَّ النداوة ليست هي السبب، وتعيَّنَ أنها علامةٌ على مُدَّةِ التخفيفِ الذي أذن اللَّه به استجابةً **لشفاعةِ** نبيه ﷺ، كما هو مُصَرَّحٌ به في حديث جابر، وبذلك يَتَّفقُ الحديثانِ في تعيين السببِ، وإنِ احْتُمِلَ اختلافُهما في الواقعة وتعدُّدِها

فتأمَّلْ هذا! فإنَّما هو شيءٌ انقدح في نفسي، ولم أَجِدْ من نَصَّ عليه، أو أشار إليه من العلماء؛ فإنْ كان صوابًا فمن اللَّه -تعالى-، وإنْ كان خطأ فهو مِنِّي، وأستغفرُهُ مِن كُلِّ ما لا يُرضِيهِ». انتهى كلامه.

وهنالك ضرب من أفعاله ﷺ يُعرَفُ أنَّها خاصة به ﷺ بالتنصيص والتصريح، مثل: قوله -تعالى-: ﴿**وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [الأحزاب: ٥٠]، ولو كان الأصل أنَّ فعل النَّبِيِّ ﷺ على الخصوصية، لكان قوله -تعالى-: ﴿**خَالِصَةً لَّكَ**﴾ لغوًا ليس له فائدة، واللَّه سبحانه مُنزَّهٌ عن ذلك بذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله، فدل قوله: ﴿**خَالِصَةً لَّكَ**﴾ على أنَّ أصل الفعل الذي يفعله النَّبِيُّ ﷺ عام تشترك معه أمته فيه.

وقال اللَّه -تعالى-: ﴿**فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا**﴾ [الأحزاب: ٣٧]؛ فمن تبنَّى ولدًا، وكان لهذا الولد امرأة فطلقها، فله أَنْ يتزوجها، وهذا يدل على أنَّ الأصل في فعله ﷺ أنَّه عام لأمته.

وكذلك لمَّا سأل عمر ابن أم سلمة -زوجِ النَّبِيِّ ﷺ- رسولَ اللَّه ﷺ: أَيُقَبِّلُ

الصائم؟ فقال له ﷺ: «سَلْ هَذِهِ»(١) (لأُمِّ سلمة)؛ فأخبرَتْهُ أَنَّ رسولَ اللّـه ﷺ يصنع ذلك؛ فيدل ذلك على أنَّ فعله عام، ومثله ما ثبت عن عائشة قالت: إنَّ رجلاً سأل رسول اللَّه عن الرجل يجامع أهله في يكسل؛ هل عليهما الغسل؟ وعائشة جالسة، فقال رسول اللَّه ﷺ: «إِنِّي لأَفْعَلُ ذلك أَنَا وَهَذِهِ، ثُمَّ نَغْتَسِلُ»(٢).

ومن الأدلة على ذلك -أيضًا- قوله ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»(٣)، و«خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»(٤).

وكذلك ما ثبت في «صحيح البخاري»(٥) أنَّ ابن جريج سأل ابن عمر، فقال له: يا أبا عبد الرحمن! رأيتك تصنع أربعًا لم أَرَ من أصحابك مَن يصنعها؟! قال: وما هي يا ابن جريج؟ قال: لا تمس من الأركان إلَّا اليمانيين؟ ورأيتك تلبس النعال السبتية؟ ورأيتك تصبغ بالصفرة؟ ورأيتك إذا كنت بمكة أهلَّ الناسُ إذا رأوا الهلال، ولم تهل أنت حتى كان يوم التروية؟ قال عبد اللّـه: إني رأيتُ رسول اللّـه يفعلها! فاستدلالُ ابن عمر يُدلِّل على أنَّ الأصل في فعل النَّبِيِّ ﷺ عام للأمة.

ومن الأشياء التي تُدلِّل على الخاصية:

أولاً: أَنْ يفعل النَّبِيُّ ﷺ فعلًا، وينهى أمته عنه، مثل: أَمَرَ ﷺ مَن أسلم وتحته

---

(١) أخرجه مسلم (١١٠٨)، وهو عند البخاري (٣٢٢، ١٩٢٩) بنحوه عن زينب بنت أبي سلمة.

(٢) أخرجه مسلم (٣٥٠).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) في (الوضوء: باب غسل الرِّجْلين في النعلين، ولا يمسح على النعلين) رقم (١٦٦).

أكثر من أربع نسوة أَنْ يُمسك أربعًا، ويفارق سائرهن[١]، وهذا منطوق دلَّ على حرمة الزواج بأكثر من أربعة، ولمَّا رأينا النَّبِيَّ ﷺ قد عقد ودخل بأكثر من أربع[٢]، علمنا أنَّ الزواج بأكثر من أربع خاص به ﷺ.

ثانيًا: أَنْ يقع تعليلٌ مِن قِبَلِه على فعلٍ لا يتصور إلَّا أَنْ يكون خاصًّا به، كما ثبت «أنَّ النَّبِيَّ ﷺ كان يواصل اليومين والثلاثة في الصيام»، ونهى أمته عن هذه المواصلة، وعلَّل ذلك بقوله: «إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني»[٣]؛ فهذا خاص به ﷺ.

قوله: (**فيحمل على الوجوب عند بعض أصحابنا**).

اختلف العلماء في حكم فعل النَّبِيِّ ﷺ المجرد، الذي هو على سبيل التعبد والقربة على ثلاثة أقوال[٤]:

---

(١) **الحديث حسن**؛ خرجته بتفصيل في تعليقي على «إعلام الموقعين» (٤/ ١٦٨-١٧٠).

(٢) عَقَدَ النَّبِيُّ ﷺ على ثلاثة عشر، ودَخَلَ ﷺ بإحدى عشر، ومات ﷺ عن تسع من النسوة.

(٣) أخرجه البخاري (١٩٦٦) من حديث أبي هريرة.

(٤) انظرها في: «المحقق» (ص ٦٢ وما بعد)، و«البرهان» (١/ ٣٢٢)، و«التلخيص» (٢/ ٢٣١) كلاهما للجويني، و«المنتقى» (٢/ ٢٩٠) للباجي، و«البحر المحيط» (٢/ ٦٢)، و«العدّة» (٢/ ٤٧٨)، و«المحصول» (١/ ٣/ ٣٤٥)، و«المستصفى» (٢/ ٢١٤)، و«اللمع» (٣٧)، و«المسودة» (١٨٧)، و«الإحكام» (١/ ١٧٤) للآمدي، و«الإحكام» (١/ ٤٢٢) لابن حزم، و«شرح الكوكب المنير» (٢/ ١٨٨)، و«نهاية السول» (٢/ ٢٤١)، و«شرح تنقيح الفصول» (٢٨٨)، و«أصول السرخسي» (٢/ ٨٦)، و«كشف الأسرار» (٣/ ٢٠١).

الأول: يحمل على الوجوب، وهذا مذهب ابن سريج، وابن أبي هريرة، وأبي علي الطبري وابن خيران، وأبي سعيد الإصطخري -وكلهم من الشافعية-، وهو رواية عن أحمد، واختاره ابن السمعاني.

دليلهم: قال -تعالى-: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]؛ أي: ما بلّغكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا، وهذه الآية عامة تشمل كلَّ شيء أتى به النَّبِيُّ ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير، والأصل في الأمر الوجوب.

وللعلماء أجوبة على هذا الاستدلال:

أولًا: إنَّ الأمر هنا -ليس- على الإطلاق؛ لأن الآية في سياق مال الفيء، واللَّه -عزَّ وجلَّ- قد أمر في هذه الآية أَنْ يقبلوا ما أعطاهم رسول اللَّه ﷺ من مال الفيء، وأَنْ يكفوا عمَّا نهاهم عن أخذه، والأمر بأخذ المال -هنا- أمر إباحة، وليس أمر إيجاب، مثل: الميراث، والمال لمَّا يُعطى للإنسان من غير كسب ولا تعب؛ فإنَّ النفس تتشوف وتطمع بأَنْ تأخذ نصيب الآخرين، واللَّـه هو الذي خلق الإنسان، ونفسَ الإنسان، لذلك؛ هو الذي تولى قسمة المال، وعليه؛ فلا صلة بالآية بأفعاله ﷺ.

ثانيًا: إنَّ المقصود -هنا- هو وما آتاكم الرسول من طاعتي فاقبلوه، وما نهاكم عن معصيتي فاجتنبوه؛ وذلك لأنَّ الإيتاء -هنا- بمعنى الأمر القولي، وهي كقوله -تعالى-: ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ﴾ [البقرة: ٦٣]؛ أي: ما أمرناكم به، ويدل على ذلك أنَّ الذي يقابله قوله -تعالى-: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ﴾، والنهي -هنا- بالقول، ولا يكون بالفعل؛ لأن النَّبِيَّ ﷺ مُنزَّه عن المعاصي، وكذلك: ﴿وَمَا آتَاكُمُ﴾ بمعنى أمركم،

وعليه؛ فإنَّ الآية -أيضًا- لا صلة لها بالأفعال، وإنما صلتها بالأقوال.

ثالثًا: لو سلَّمنا أنَّ المؤتى في قوله -تعالى-: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ**﴾ يراد به الأفعال؛ فهذا لا يدل على وجوب جميع الأفعال، بل يدل على وجوب اتباعها على ما هي عليه من الأحكام، فما كان واجبًا في حقه؛ فهو واجب في حقنا، وما كان مندوبًا في حقه كان مندوبًا في حقنا.

وهذه المسألة المذكورة يطلق عليها الأصوليون: (وجوب المساواة)؛ فما آتاكم الرسول فخذوه على الحال الذي عليه؛ إنْ كان واجبًا فواجب، وإنْ كان مندوبًا فمندوب.

ولو أنَّنا أطلقنا القول بالوجوب هكذا على عواهنه لكان ذلك ليس مرادًا؛ لأن اللَّه قال: ﴿**لاَ يُكَلِّفُ اللّـهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾ [البقرة: ٢٨٦]، والنَّبِيّ ﷺ يقول: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وما نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»[(١)].

رابعًا: أنَّ المعني بقوله -تعالى-: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] هو: الهيئة؛ أي: خذوه على هيئته وطريقته التي تعبد فيها، إذْ إنَّ مَن عَبَدَ اللَّه فإنه ليس بمخير في أداء كيفيتها، وإنما يجب عليه متابعة النَّبِيِّ ﷺ في طريقته التي تعبَّد فيها، لكنْ أصل الفعل إمَّا أَنْ يكون واجبًا، وإمَّا أَنْ يكون مندوبًا، وهذا الذي جنح له الشوكاني.

وقال ابن حزم في كتابه «الإحكام»[(٢)] (٢/ ٢٠٨): «وأما مَن ادَّعى أنَّ أفعال

---

(١) أخرجه البخاري (٦٧٤٤) من حديث أبي هريرة.

(٢) فرغتُ -ولِلَّه الحمد- من مقابلته على نسختين خطيتين، وتخريج أحاديثه وآثاره، =

الرسول ﷺ فرض علينا أن نفعل مثلها؛ فقد أغفل جدًّا، وأتى بما لا برهان على صحته، وما كان هكذا فهو دعوى كاذبة؛ لأن الأصل أَنْ لا يلزمنا حكمٌ حتى يأتي نصٌّ -قرآنٌ، أو سُنَّةٌ- بإيجابه، وأيضًا فإنَّه قول يؤدي إلى ما لا يفعل، ولزمه أنه يوجب على كل مسلم أنْ يسكن حيث سكن رسول اللَّه ﷺ، وأنْ يجعل رجليه حيث جعلها -عليه السلام-، وأنْ يصلي حيث صلى -عليه السلام-، وأنْ يصوم فرض الأيام التي كان يصومها -عليه السلام-، وأنْ يجلس حيث جلس، وأن يتحرك مثل كل حركة كان يتحركها -عليه السلام-، وأنْ يحرم الأكل متكئًا، وعلى خوانٍ، والشبع من خبز البر مأدومًا ثلاثًا تباعًا، وأن يوجب فرضًا أكل الدباء وتتبعها، وهذا لا يوجبه مسلم» ثم قال: «فبطل بما ذكرنا أن تكون أفعاله ﷺ واجبة علينا، إذ لم يأتِ على ذلك دليل، بل قام الدليل والبرهان على أنَّ ذلك غير واجب بالآية التي ذكرنا، وكُلُّ مَن له أقلُّ علمٍ بالعربية؛ فإنه يعلم أنَّ ما قيل فيه [هذا لك] أنه غير واجب قبوله، بل مباح له تركه إنْ أحب؛ كالمواريث، وكل ما خيرنا فيه، وإن ما جاء بلفظ: [عليك كذا]؛ فهذا هو الملزم لنا ولا بد، فلما قال اللَّه -تعالى-: ﴿**لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾ [الأحزاب: ٢١] الآية كنا مندوبين إلى ذلك، وكان مباحًا لنا ألا نتأسى غير راغبين عن الاتساء به، لكن عالمين أنَّ الذي تركنا أفضل، والذي فعلنا مباح؛ كجلوس الإنسان، وتركه أن يصلي تطوعًا فليس إثمًا بذلك، ولو صلى تطوعًا لكان أفضل».

ومن بديع كلامه في الرد على مَن زعم على أنَّ الأصل في أفعاله الخصوص قوله -رحمه اللَّه- (٢/ ٢١٠): «وبعضهم تعلَّق في هذه الأفعال بأنها خصوص له

= يسّر اللَّهُ إظهاره بخير وعافية، وانظر ما نقلناه من كتاب «النبذ» له بهذا الخصوص فيما تقدم.

-عليه السلام-، ومَن فعل ذلك؛ فقد تعرَّض لغضب رسول اللّـه ﷺ، ومن تعرَّض لغضبه -عليه السلام- فقد تعرَّض لغضب اللَّه -عزَّ وجلَّ-.

فقد غضب -عليه السلام- غضبًا شديدًا إذْ سألته امرأة الأنصاري والأنصاري عن قبلة الصائم، فأخبر -عليه السلام- أنه يفعل ذلك فقال القائل: لست مثلنا يا رسول اللَّه! أنت قد غفر اللَّه لك ذنبك! فغضب رسول اللّـه حينئذ غضبًا شديدًا[(١)]، وأنكر هذا القول! فمَن أضل ممن تعرَّض لغضب اللَّه -عزَّ وجلَّ-، وغضب رسوله ﷺ!».

الثاني: يحمل على الندب: قال إمام الحرمين في «البرهان» (١/ ٣٢٢): «وفي كلام الشافعي ما يدل على ذلك»، وقال في «التلخيص» (٢/ ٢٣١): «وإليه صار أصحاب الشافعي»، وهو رواية عن أحمد، ونقله الشيرازي في «التبصرة» عن الصيرفي، والقفال، وأبي حامد من علماء الشافعية، واختاره إمام الحرمين في «البرهان»، وقال: «الأصل فيه الندب».

وهذا هو الراجح؛ وذلك لأنَّ القول بوجوب أفعاله ﷺ كلِّها على الأمة أمر مستحيل، وليس بممكن.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٠/ ٤٠٩-٤١٠):

«وما فعلَهُ النَّبِيُّ ﷺ على وجه التعبد؛ فهو عبادة يشرع التأسي به فيه، فإذا خصص زمانًا أو مكانًا بعبادة كان تخصيصه بتلك العبادة سنة؛ كتخصيصه العشر الأواخر بالاعتكاف فيها، وكتخصيصه مقام إبراهيم بالصلاة فيه، فالتأسي به أن يفعل

---

(١) انظر «صحيح مسلم» (١١٠٨).

مثل ما فعل على الوجه الذي فعل؛ لأَنَّه فعل.

وذلك إنَّما يكون بأَنْ يقصد مثلما قصد، فإذا سافر لحجٍّ أو عمرةٍ أو جهادٍ وسافرنا كذلك كُنَّا مُتَّبعين له، وكذلك إذا ضرب لإقامة حدٍّ، بخلاف من شاركه في السفر وكان قصده غير قصده، أو شاركه في الضرب وكان قصده غير قصده؛ فهذا ليس بمتابع له، ولو فعل فعلاً بحكم الاتفاق مثل نزوله في السفر بمكان، أو أَنْ يَفْضُلَ في إداوته ماءٌ فيصبه في أصل شجرة، أو أَنْ تمشي راحلته في أحد جانبي الطريق ونحو ذلك؛ فهل يستحب قصد متابعته في ذلك؟

كان ابن عمر يحب أَنْ يفعل مثل ذلك، وأَمَّا الخلفاء الراشدون وجمهور الصحابة فلم يستحبوا ذلك؛ لأَنَّ هذا ليس بمتابعة له، إذ المتابعة لا بُدَّ فيها من القصد، فإذا لم يقصد هو ذلك الفعل بل حصل بحكم الاتفاق كان في قصده غير متابع له.

وابن عمر -رضي اللَّه عنه- يقول وإِنْ لم يقصده، لكن نفس فعله حسن على أيِّ وجهٍ كان، فأُحِبُّ أَنْ أفعل مثله، إمَّا لأَنَّ ذلك زيادة في محبته، وإمَّا لبركة مشابهته له.

ومن هذا الباب إخراج التمر في صدقة الفطر لِمَن ليس ذلك قوته، وأحمد قد وافق ابن عمر على مثل ذلك». انتهى.

الثالث: يتوقف فيه؛ فلا يحكم عليه بوجوب، ولا ندب، ولا إباحة حتى يقوم دليل على الوجه المطلوب، وهذا هو قول الشيرازي، والغزالي، والرازي -صاحب «المحصول»-، والصيرفي، والدقاق -من علماء الشافعية-، والكرخي -من الحنفية-، وهو رواية -أيضًا- عن أحمد، وصحَّح هذه الرواية الباقلاني واختارها.

مثال: قال النَّبِيُّ ﷺ في العقيقة: «عن الغلام شاتان متكافئتان، وعن الجارية شاة»[١]، وعقَّ عن الحسن بكبش أملح، وعن الحسين بكبش؛ ففعله: كبش، وقوله: كبشين، ولذا قال بعض أهل العلم: نوفق بين الفعل والقول؛ فنقول: القول فيه كمال السنة، والفعل فيه أصل السنة؛ فإِنْ عقَّ الأبُ عن ابنه بشاة واحدة؛ فقد أتى بأصل السنة، وإِنْ عقَّ بشاتين؛ فقد أتى بكمال السنة، وهذا كلام قوي؛ لأنَّ الأصل الجمع.

ولكن مَن يدرس طرق وأسانيد حديث عقَّ بكبش يجد أقوى الطرق في «سنن النسائي»[٢]، ولفظها: «عقَّ رسولُ اللَّه ﷺ عن الحسن والحسين بكبشين كبشين»؛ فحينئذٍ تكون السنة القولية والفعلية مجتمعتين، ويتأيّد ذلك بعدم احتمال تعدد الفعل منه ﷺ، إذ قيامه بالعقيقة عن الحسن والحسين لم يقع إلَّا مرَّة واحدةً فتأمل.

وقد يكون الجمع بالتنبيه على أمر فيه خفاء؛ مثل: قوله ﷺ: «من مس ذكره فليتوضأ»[٣]، وجاءه رجل فسأله؟ . . . .

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٨/ ٢٣٩)، وأحمد (٦/ ٣١، ١٥٨، ٢٥١)، والترمذي (١٥١٣)، وابن ماجه (٣١٦٣)، وأبو يعلى (٤٦٤٨)، وابن حبان (٥٣١٠)، والبيهقي (٩/ ٣٠١) عن عائشة، **وهو صحيح**، وله شواهد، انظر: «التلخيص الحبير» (٤/ ١٤٦)، و«الإرواء» (٤/ ٣٩٠)، وتعليقي على «إعلام الموقعين» (٦/ ٦٠-٦١).

(٢) أخرجها النسائي في «المجتبى» (٤٢١٩)، و«الكبرى» (٤٥٣١) من حديث ابن عباس، وانظر: «فتح الباري» (٩/ ٥٩٢).

(٣) أخرجه أبو داود (١٨١)، والنسائي (١/ ١٠٠، ١٠١، ٢١٦)، وفي «الكبرى» (١٥٧)، ومالك (١/ ٤٢)، وعبد الرزاق (٤١١)، و«الدارمي» (١/ ١٨٤-١٨٥)، والشافعي في «الأم» (١/ ١٩)، و«المسند» (٨٧)، وعبد اللَّه بن أحمد في «زوائد المسند» (٦/ ٤٠٧)، وابن حبان (١١١٢-١١١٦)، =

فقال: «إِنَّما هو بضعة منك»(١)، فإذًا المس الذي يتوضأ منه الإنسان إِنْ كان اللمس على نحو ليس كسائر أعضاء الإنسان، ولا يكون ذلك كذلك إِلَّا إِنْ كان بشهوة، وهذا غير هذا، لا صلة له بالفعل، لكن هذا فيه التنبيه والتنويه على المعنى، وفيه جمع بين ما ورد في الباب، وهو مُقدَّم على الترجيح.

وكذلك في فعله في الشرب واقفًا، ولم يشرب واقفًا إِلَّا لعلّةٍ أو حاجةٍ، كما كان في عرفة ليبين للناس أنه مفطر(٢)، وشرب من دَلْوٍ من زمزم وهو قائم(٣)، ومع هذا ثبت في «صحيح مسلم»(٤) أنَّ النَّبِيَّ ﷺ نهى عن الشرب قائمًا، وقال: «لا يَشْرَبنَّ

= والطبراني (٢٤/ ١٩٤-١٩٦) و«الصغير» (٢/ ١٢٣)، والطحاوي (١/ ٧١، ٧٢)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٣٢٢٩، ٣٢٣١)، وابن عدي (٤/ ١٦٠٢)، والدارقطني (١/ ١٤٦)، والحاكم (١/ ١٣٧)، والبيهقي (١/ ١٢٨، ١٣٢)، و«المعرفة» (١٨٥، ١٩٨)، و«الخلافيات» (٥٠٢-٥١٤)، والحازمي في «الاعتبار» (٧٠)، والبغوي (١٦٥)، وابن عبد البر (١٧/ ١٨٦-١٨٨) **بإسناد صحيح**، وانظر تعليقنا عليه بتفصيل في «الخلافيات» (مسألة رقم: ٢٠ - بتحقيقي).

(١) أخرجه الترمذي (٨٥)، والنسائي (١/ ١٠)، وأبو داود (١٨٣)، وابن ماجه (٤٨٣)، وعبد الرزاق (٤٢٦)، وابن أبي شيبة (١/ ١٩١)، وأحمد (٤/ ٢٣)، وابن حبان (١١٢٠)، والطبراني (٨٢٣٣-٨٢٤٣)، والطحاوي (١/ ٧٥)، وابن الجارود (٢٠)، وابن عدي (٦/ ٢١٥٨-٢١٥٩)، والدارقطني (١/ ١٤٩)، والبيهقي (١/ ١٣٥)، وابن عبد البر (١٧/ ١٩٦)، وابن حزم (١/ ٢٣٩) من طريق مسدد، **وهو حسن**، انظر: «الخلافيات» (٢/ ٢٨٥ وما بعد - بتحقيقي).

(٢) أخرجه البخاري (١٦٥٨، ١٦٦١، ١٩٨٨، ٥٦٠٤، ٥٦١٨، ٥٦٣٦)، ومسلم (١١٢٣) من حديث أم الفضل بنت الحارث.

(٣) أخرجه البخاري (١٦٣٧، ٥٦١٧)، ومسلم (٢٠٢٧) من حديث ابن عباس.

(٤) برقم (٢٠٢٤) من حديث أبي سعيد.

أحدٌ منكم قائمًا؛ فَمَنْ نسي فليستقِئْ»(١)، ورأى رجلًا يشرب واقفًا فقال له: «أتحب أَنْ يشرب معك هرٌّ؟!» قال: لا! فقال له: «كيف وقد شرب معك مَن هو شرٌّ منه؛ الشيطان؟!!»(٢)، وقال النووي في «شرح مسلم» (١٣/ ٢٨٣ - ط. قرطبة): «إنَّ النهي فيها محمول على كراهة التنزيه، وأمَّا شربه ﷺ قائمًا فبيان للجواز».

وهذا جمع ليس بحسن! لأنَّ الأصل أَنْ نُجلَّ رسول اللَّه ﷺ عن فعل المكروه(٣).

والأصوب مِن هذا أَنْ نقول: إنَّ الأصل في الشرب قائمًا الحرمة إلَّا إِنْ دعت الحاجة إليه فلا حرج.

* تقديم القول على الفعل عند التعارض:

إذا تعارض القول مع الفعل، ولم يمكن الجمع بينهما قُدِّم القول على الفعل؛ ذلك لأنَّ الفعل قد يكون من خصوصياته، بخلاف القول؛ فهو عام للأمة، ولذا؛ فإنَّ

---

(١) أخرجه مسلم (٢٠٢٦) من حديث أبي هريرة.

(٢) أخرجه النسائي في «الإغراب» (٢١٣)، وأحمد (٢/ ٣٠١)، والدارمي (٢١٢٨)، والبزار (٢٨٩٦ - «زوائده»)، والطحاوي في «المشكل» (٢١٠٢) من حديث أبي هريرة، **وإسناده حسن**.

(٣) ذكر بعضُهم أنَّ النَّبِيَّ ﷺ يقتصر على القدر الذي يحصل به البيان أنَّ الفعل المبيِّن ليس بحرام، وإنَّما هو مكروه، ومنهم مَن زاد شرطًا آخر، وهو: أَنْ لا يكثر ولا يواظب عليه، ولا سيما أن لا يكون في مواطن الاجتماعات العامة، والحق أنَّ فعله الذي أطلق عليه بعض الأصوليين (مكروهًا) إنَّما هو في حقِّه ﷺ من باب تعارض المصالح والمفاسد؛ فإنَّ في فعله مصلحة البيان، ومفسدة مخالفة النهي، ومصلحة البيان أرجح، وانظر: «المسودة» (٧٤)، و«البحر المحيط» (٤/ ١٧٦)، و«حاشية البناني على جمع الجوامع» (٢/ ٩٦)، و«الموافقات» (٤/ ١١٧).

بعض العلماء لما يذكرون مسألة استقبال القبلة واستدبارها في البول والغائط؛ فإنهم يطبقون هذه القاعدة؛ فالنَّبيُّ قال لنا في حديثه: «لا تستقبلوا القبلة ببول أو غائط، ولكن شرقوا أو غربوا»[(١)]، وثبت عن ابن عمر قال: «لقد ارتقيت يومًا على ظهر بيتٍ لنا فرأيت رسول اللَّه ﷺ على لبنتين مُستقبلاً بيت المقدس لحاجته»[(٢)].

هذا فعل خالف القول؛ فالراجح من أقوال العلماء على ما قرَّره ابن القيم[(٣)] من حرمة استقبال واستدبار القبلة ببول أو غائط؛ لأنَّ البخاري ومسلمًا أخرجا في «صحيحيهما»[(٤)] بسنديهما إلى أبي أيوب الأنصاري، قال: «قدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد بُنيت قِبَل القبلة فننحرف عنها ونستغفر اللَّه»، وفي هذا دلالة على أنَّه لا فرق إنْ كان هناك بنيان أو لم يكن هنالك بنيان؛ لأنَّ النَّبِيَّ ﷺ في فعله لم يكن مُشرِّعًا؛ فهذا العمل الذي نقله ابن عمر لم يتقصد النَّبِيُّ ﷺ فيه التشريع للأمة، ووقعت عينا ابن عمر عليه بقدر اللَّه، ولكن الذي أراده منا بلسان عربيٍّ مبين قوله: «شرقوا أو غربوا»[(٥)]؛ فالأصل أنْ نجتنب نهيه القولي، وما حكاه ابن عمر حكاية فعل لا عموم لها، ولا يعلم هل كان ﷺ في فضاء أو بنيان؟! وهل كان ذلك لعذرٍ؛ من

---

(١) أخرجه البخاري (١٤٤، ٣٩٤)، ومسلم (٢٦٤) من حديث أبي أيوب، وخرَّجتُ ما ورد في الباب في تعليقي على «الخلافيات» (المسألة ١٤).

(٢) أخرجه البخاري (١٤٥، ١٤٩)، ومسلم (٢٦٦)، واستوعبتُ الكلام عليه في تعليقي على «الخلافيات» (٢/ ٦٢-٦٤).

(٣) انظر: «زاد المعاد» (٢/ ٣٨٤-٣٨٦)، و«تهذيب السنن» (١/ ٢٢).

(٤) البخاري (٣٩٤)، ومسلم (٢٦٤).

(٥) هذا بالنسبة إلى أهل المدينة والشام، بخلاف -مثلاً- أهل اليمن.

ضيق مكان ونحوه أو اختيارًا؟! وليس فيه إلَّا مجرد الفعل، وهو لا يعارض القول الخاص بالأُمَّة، ويتأكد ذلك بما صحَّ عنه ﷺ: «مَن تفل تجاه القبلة جاء يوم القيامة تفله بين عينيه»(١)، فإذا كانت النخامة تأتي بين عينيه وهي أقل من البول والغائط، فكيف بِمَن جاء بهما؟!

* الفعل أبلغ من القول في التأسي:

مع التنويه بأنَّ التأسي بالفعل أبلغ من القول(٢)، يدل على هذا أنَّ النَّبِيَّ ﷺ لمَّا أمر أصحابه في صلح الحديبية أَنْ يتحلَّلوا من الإحرام فأَبَوْا، فخشي عليهم الهلكة، وكانت معه أم سلمة، فأشارت عليه بقولها: «يا نَبِيَّ اللَّه! اخْرُجْ، ثم لا تُكلِّمْ أحدًا منهم كلمةً حتَّى تنحرَ بُدْنَكَ، وتدعو حالقك فيَحْلِقك»، فخرج، فلم يكلم أحدًا منهم، حتَّى فعل ذلك، فنحر بُدْنَه، ودعا حالقه، فلمَّا رأوا ذلك قاموا فنحروا، وجعل بعضهم يحلق بعضًا حتَّى كاد بعضهم يقتل بعضًا غمًّا(٣).

* أنواع الأفعال:

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (ص ١٥٧):

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٨٢٤) من حديث حذيفة.

(٢) انظر تأصيلاً بديعًا فيما تقدَّم (ص ٢٦٠)، وانظر خلافًا في أيهما أقوى في: «تيسير التحرير» (٣/ ١٤٨-١٤٩)، و«المعتمد» (١/ ٣٤٠)، و«إحكام الأحكام» (٣/ ٣٤) للآمدي، و«شرح تنقيح الفصول» (ص ١٢٣-١٢٤)، و«أصول السرخسي» (٢/ ٢٧)، و«مدارج السالكين» (١/ ٤٤٦ وما بعد - ط. الفقي)، و«الموافقات» (٤/ ٨٣ - بتحقيقي)، و«أفعال الرسول ﷺ» (١/ ٩٩-١٠٣).

(٣) أخرجه البخاري (٢٧٣١، ٢٧٣٢) من حديث المِسْوَر بن مخرمة ومروان.

«اعلم أن أفعاله ﷺ تنقسم إلى سبعة أقسام:

القسم الأول: ما كان من هواجس النفس، والحركات البشرية؛ كتصرف الأعضاء، وحركات الجسد؛ فهذا القسم لا يتعلَّق به أمر باتباع، ولا نهي عن مخالفة، وليس فيه أسوة، ولكنه يفيد أنَّ مثل ذلك مباح.

القسم الثاني: ما لا يتعلق بالعبادات ووضُح فيه أمرُ الجِبلَّة؛ كالقيام والقعود ونحوهما، فليس فيه تأسٍّ، ولا به اقتداء، ولكنه يدل على الإباحة عند الجمهور، ونقل القاضي أبو بكر الباقلاني عن قوم أنه مندوب، وكذا حكاه الغزالي في «المنخول»، وقد كان عبد اللَّه بن عمر -رضي اللَّه عنه- يتتبع مثل هذا[(١)]، ويقتدي به كما هو معروف عنه، منقول في كتب السنة المطهرة.

القسم الثالث: ما احتمل أَنْ يخرج عن الجِبلَّة إلى التشريع بمواظبته عليه على وجه معروف وهيئة مخصوصة؛ كالأكل، والشرب، واللبس، والنوم، فهذا القسم دون ما ظهر فيه أمر القربة وفوق ما ظهر فيه أمر الجبلة على فرض أنه لم يثبت فيه إلَّا مجرد الفعل.

وأمَّا إذا وقع منه ﷺ الإرشاد إلى بعض الهيآت كما ورد عنه الإرشاد إلى هيئة من هيآت الأكل، أو الشرب، أو اللبس، أو النوم؛ فهذا خارج عن هذا القسم داخل فيما سيأتي، وفي هذا القسم قولان للشافعي ومَن معه، يرجع فيه إلى الأصل وهو عدم التشريع، أو إلى الظاهر وهو التشريع، والراجح الثاني، وقد حكاه الأستاذ أبو إسحاق عن أكثر المحدثين؛ فيكون مندوبًا.

---

(١) سبق تخريج ذلك عنه.

القسم الرابع: ما علم اختصاصه به ﷺ؛ كالوصال، والزيادة على أربع؛ فهو خاص به، لا يشاركه فيه غيره، وتوقف إمام الحرمين في أنَّه هل يمنع التأسي به أم لا؟ وقال: ليس عندنا نقل لفظي أو معنوي في أن الصحابة كانوا يقتدون به ﷺ في هذا النوع، ولم يتحقق عندنا ما يقتضي ذلك؛ فهذا محل التوقف.

وفرَّق الشيخ أبو شامة المقدسي في كتابه في «المحقق»(١) بين المباح والواجب، فقال: ليس لأحد الاقتداء به فيما هو مباح له، وإلَّا لزالت الخصوصيَّة؛ كالزيادة على الأربع، ويستحب الاقتداء به في الواجب عليه؛ كالضحى، والوتر، وكذا فيما هو محرم عليه؛ كأكل ذي الرائحة الكريهة، وطلاق من تكره صحبته.

والحق؛ أنَّا لا نقتدي به فيما صرَّح لنا بأنه خاص به كائنًا ما كان إلَّا بشرع يخصنا، فإذا قال -مثلًا-: هذا واجب عليَّ مندوب لكم، كان فعلنا لذلك الفعل لكونه أرشدنا إلى كونه مندوبًا لنا، لا كونه واجبًا عليه.

وإنْ قال: هذا مباح لي أو حلال لي، ولم يزد على ذلك، لم يكن لنا أنْ نقول: هو مباح لنا أو حلال لنا! وذلك كالوصال؛ فليس لنا أنْ نواصل؛ هذا على فرض عدم ورود ما يدل على كراهة الوصال لنا، أمَّا لو ورد ما يدل على ذلك، كما ثبت أنَّه

---

(١) (ص ٥٢-٥٤)، وقال عنه: «في هذا النوع تفصيلٌ حَسَنٌ مبنيٌّ على قواعد الشرعية»، وقال بعد التفصيل (ص ٥٥): «فهذا الذي سبق شرحه؛ لا نزاع فيه لِمَن فَهِمَ الفقه وقواعده، ومارس أدلة الشرع ومعاقده ومعانيه، وقد شَهِدَ لِمَا ذكرتُ أدلة منفصلة اقضت شرعية هذه الأحكام للأُمَّة على سبيل الندبة، إقدامًا وإحجامًا».

قال أبو عبيدة: فدار الأمرُ على الأدلة المنفصلة.

-صلى اللَّه عليه وآله وسلم- وَاصَل أيامًا تنكيلًا لمَن لم ينتهِ عن الوصال[(١)]؛ فهذا لا يجوز لنا فعله بهذا الدليل الذي ورد عنه، ولا يعتبر باقتداء من اقتدى به فيه؛ كابن الزبير.

وأمَّا لو قال: هذا حرام عليَّ وحدي، ولم يقل: حلال لكم؛ فلا بأس بالتنزه عن فعل ذلك الشيء.

أمَّا لو قال: حرام عليَّ حلال لكم؛ فلا يشرع التنزه عن فعل ذلك الشيء، فليس في ترك الحلال ورع!

القسم الخامس: ما أبهمه -صلى اللَّه عليه وآله وسلم- لانتظار الوحي؛ كعدم تعيين نوع الحج -مثلًا-؛ فقيل: يقتدى به في ذلك، وقيل: لا.

قال إمام الحرمين في «النهاية»: وهذا عندي هفوة ظاهرة؛ فإنَّ إبهام رسول اللَّه -صلى اللَّه عليه وآله وسلم- محمول على انتظار الوحي قطعًا، فلا مساغ للاقتداء به من هذه الجهة.

القسم السادس: ما يفعله مع غيره عقوبةً له؛ كالتصرف في أملاك غيره عقوبة له؛ فاختلفوا: هل يقتدى به فيه أم لا؟ فقيل: يجوز، وقيل: لا يجوز، وقيل: هو بالإجماع موقوف على معرفة السبب، وهذا هو الحق[(٢)]! فإِنْ وضح لنا السبب الذي فعله لأجله، كان لنا أَنْ نفعل مثل فعله عند وجود مثل ذلك السبب، وإِنْ لم يظهر

---

(١) مضى تخريجه.

(٢) ينظر في تأصيل هذا كتاب الإمام القرافي (ت ٦٨٤هـ): «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام».

السبب لم يجز.

وأمَّا إذا فعله بين شخصين متداعيين؛ فهو جار مجرى القضاء، فتعين علينا القضاء بما قضى به.

القسم السابع: الفعل المجرد عمَّا سبق؛ فإنْ ورد بيانًا؛ كقوله: «صلوا كما رأيتموني أُصلِّي»[(١)]، و«خذوا عني مناسككم»[(١)]، وكالقطع من الكوع[(٢)] بيانًا لآية السرقة[(٣)]؛ فلا خلاف أنَّه دليل في حقنا، وواجب علينا.

---

(١) مضى تخريجه.

(٢) الكوع: هو طرف الزِّند الذي يلي الإبهام، وقيل: طرف الزِّند في الذراع مما يلي الرُّسغ، وقيل: أخفاهما وأشدُّهما دُرْمة.

انظر: «الصحاح» (٣/ ١٢٧٨)، و«تهذيب اللغة» (٣/ ٤١)، و«تاج العروس» (٢٢/ ١٤١-١٤٢)، ورسالة العلامة محمد مُرْتَضى الزَّبيدي: «القول المسموع في الفَرْق بين الكوع والكرسوع» (ص ١٩ - بتحقيقي).

لطيفة: قال الزمخشري في «الأساس»: «الغبيُّ: هو الذي لا يفرِّق بين الكوع والكرسوع»، وهكذا في «القول المسموع» (٢٣)، و«تاج العروس» (٢٢/ ١٤٢) نقلاً عنه، وتحرفت هذه العبارة في جميع طبعات «الأساس» التي وقفتُ عليها. فجاء في «طبعة دار الكتب المصرية» سنة (١٩٣٣م) (٢/ ٣٢٣): «وفلان يُفرِّق بين الكوع والكرسوع» مكان: «الغبي هو الذي لا يرفق بين الكوع والكرسوع»!!

ووقعت في «طبعة نول كشور، الهند» سنة (١٨٩٣م) (١/ ٥٤٨)، و«طبعة الوهبيّة» سنة (١٨٨٢م) (٢/ ٢١٣) ناقصةً؛ فسقطت معظم الفقرة، وبقي منها: «و(الكرسوع) . . . .»!!

(٣) انظر ما قدَّمناه (ص ٢٠٩).

وإِنْ ورد بيانًا لمجمل؛ كان حكمه حكم ذلك المجمل من وجوب أو ندب؛ كأفعال الحج، وأفعال العمرة، وصلاة الفرض، وصلاة الكسوف». انتهى.

قوله: (فإِنْ كان على غير القربة والطاعة؛ فيحمل على الإباحة).

فإنْ فَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ فعلًا على غير العبادة؛ فإنَّه يدلل على الإباحة في حقه وحقنا.

وهنا لفتة ينبغي أَنْ ننتبه إليها، وهي: الأصل أن نُجلَّ رسول اللَّـه ﷺ عن فعل ما فيه عقاب، أو عتاب، وعن فعل المحرم والمكروه، فإذا نهى النَّبِيُّ ﷺ عن شيء ثم فعله؛ فالأصل أَنْ نحمل هذا النهي على أَنَّه كان لعلَّة، وفعله ﷺ كان بعد زوال هذه العلة.

وأما حمل ذلك على إنزال النهي من الحرمة إلى الكراهة؛ فهذا المسلك -إنْ جاز!- فإنَّما يجوز عند المضايق[1]! وإلَّا؛ فالأصل أَنْ نحمل نهيه على حالة، وأن نحمل فعله على حالة أخرى؛ مثال ذلك ما ثبت عن جابرٍ: «أنَّ رسول اللَّـه ﷺ نهى عن اشتمال الصماء، والاحتباء في ثوب واحد، وأَنْ يرفع الرجلُ إحدى رجلَيْهِ على الأُخرى، وهو مُسْتَلْقٍ على ظهره»، وفي لفظ: «ولا تَضَعْ إحدى رجلَيْكَ على الأُخرى إذا استلقيتَ»، وفي لفظ: «لا يستلقينَّ أحدكم، ثم يضع إحدى رجلَيْهِ على الأُخرى»[2]، وقد ثبت في «الصحيحين»[3] أنَّ النَّبِيَّ ﷺ فعل ذلك، فبعض أهل

---

(١) بقيود تقدَّمت في التعليق على (ص ٣٠٨).

(٢) أخرجه مسلم (٢٠٩٩) بالألفاظ المذكورة.

(٣) أخرج البخاري (٤٧٥، ٥٩٦٩، ٦٢٨٧)، ومسلم (٢١٠٠) من حديث عبد اللَّه بن =

العلم قالوا: إنَّ المراد بفعله أَنْ يبين لنا أنَّ ذاك النهي ليس حرامًا بل مكروه.

وهذا ليس بحسن!

والأحسن منه أَنْ نقول: إنَّ الاستلقاءَ على الظهرِ ووضعَ الرجل فوقَ الرجلِ مع كشفِ العورةِ حرامٌ، وإنْ أمن كشف العورة فمباح، وهذا فيه إعمال للمعاني، واللّـه أعلم.

قوله: (وإقرار صاحب الشريعة على القول الصادر من أحد هو قول صاحب الشريعة).

يريد بـ(**صاحب الشـــريعة**) النَّبِيَّ ﷺ، ومُراده: كما أنَّ فِعْلَه ﷺ حجة، فإنَّ سكوته حجة، ومن مقتضيات السكوت الإقرار، وهو قد بُعث مبلغًا، وقام بمهمته، ونصح الأمة، وبلغ، وأَشْهَدَ اللّـهَ على أنَّه قام بذلك، فقال في خطبة الوداع: «اللـهم هل بلغت»[(١)]، ومن تبليغه أَنْ لا يُقِرَّ أحدًا على حرام، ولذا إقرارُ النَّبِيِّ ﷺ حُجَّةٌ.

وإقراره ﷺ على الفعل من أحد كفعله؛ فإنْ أقرَّ قولَ أحد؛ فكأنما قاله، وإنْ أقرَّ فعلَ أحد؛ فكأنما فعله، مثاله: ما أخرجه البخاري (٣٦٥٥، ٣٦٩٧) عن ابن عمر قال: «كُنَّا نخير بين الناس في زمن النَّبِيِّ ﷺ؛ فنخيِّر أبا بكر، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان -رضي اللّه عنهم-».

فالصحابة كانوا يقولون ذلك في زمنه ﷺ، وبلغه ذلك، ولم ينكره؛ **فهو حجة**

= زيد: أنَّه رأى رسول اللّه ﷺ مُستَلقيًا في المسجد، واضعًا إحدى رجلَيْهِ على الأُخرى.

(١) أخرجه البخاري (١٧٣٩).

في المفاضلة، يجب المصير إليها.

ومن الجدير بالملاحظة هنا: أنَّ اجتماع أنواع أُخرى من البيان مع القول والفعل يكون به أقوى، وأهم ذلك التقرير؛ فإنَّه يدلُّ على رضى المُبَيِّنِ عن الصورة الذهنيَّة التي حصلت لدى المبَيَّن له، فإنَّ البيان قد يكون وافيًا، ولكنَّ أفهام بعض السامعين تقصر، أو تغفل، فإنْ عَمِلَ المُبَيَّن له بما بُيِّن، فوافقه المُبَيِّنُ وأقرَّهُ؛ فذلك أقوى ما يكون من البيان[1].

قوله: (ما فعل في وقته في غير مجلسه، وعَلِم به، ولم ينكره؛ فحكمه حكم ما فعل في مجلسه).

أي: لو أنَّ أحدًا من الصحابة فعل فعلًا في زمن النَّبِيِّ ﷺ، وبَلَغ هذا الفعلُ النَّبِيَّ ﷺ، وأقرَّه وسكت عنه؛ فيصبح هذا الإقرارُ مثل الذي فُعِلَ في مجلسه.

والإقرار ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أَنْ يقع القول أو الفعل من غيره ﷺ، ويُقِرُّه النَّبِيُّ ﷺ؛ فمثلًا: رجل فعل فعلًا -أو قال قولًا-، والنَّبِيُّ ﷺ أقرَّ هذا الفعلَ، أو هذا القولَ، فسكت، وترك النهي؛ ففعله يُدلِّل على الإباحة فحسب، ولا يُدلِّل على الوجوب، ولا على الندب؛ لأنَّ اللَّه -عزَّ وجلَّ- افترض على النَّبِيِّ ﷺ التبليغ، وأخبره أنَّه يعصمه من الناس، وأوجب عليه أَنْ يسن للناس ما نُزِّل إليه، ولا يجوز بأَيِّ حال من الأحوال أن يرى النَّبِيُّ فعلًا، أو يسمع قولًا يُغضِبُ اللَّه، ويسكت عن الإنكار! لأنَّ سكوتَهُ عن الفعل -أو القول-، وتركه للإنكار من ضمن التبيين الذي بينه النَّبِيُّ ﷺ، فلو كان

---

(١) انظر: «الإحكام» للقرافي (١٤٧)، و«أفعال الرسول ﷺ» (١/ ١٠٥).

مندوبًا لَأَرْشَدَنَا إليه، ولو كان واجبًا لأمرنا به، ولكن سكوته يدل على أنَّ هذا الفعل مباح؛ فعله وتركه سيان.

وقد يعكِّر على حجية الإقرار قصة ابن صياد وأن عمر بن الخطاب -رضي اللَّه عنه- كان يُقسم بحضرةِ النَّبِيِّ ﷺ أنَّه هو الدجال، والنَّبِيُّ ﷺ أقره، ولم ينهه[1]، ولم يأمره بأن يُكفّر عن يمينه، وهذا الإقرار لا يلزم منه تبعاته.

والجواب عن هذا الاستشكال:

أولاً: أنَّ ابن عمر وعمر حلفَا على شيء غالب على ظنهما، ومن حلف على شيءٍ غالبٍ على ظنه، فتبرهن له فيما بَعْدُ أنَّه ليس على ما حَسِبَ؛ فلا شيء عليه.

ثانيًا: النَّبِيُّ ﷺ في ذلك الوقت لم يكن قد أوحي إليه شيء حول ابن صياد[2]؛ فإقراره -أو عدمه- في هذه المسألة من هذه الحيثية لا حجية فيها؛ لأن المسألة قائمة على اجتهاد أصلًا، والنَّبِيُّ ﷺ ينتظر الوحي، وانتظار النَّبِيِّ الوحي في هذه الفترة لا يُقتدى به في فعله، أو قوله؛ فانتظار النَّبِيِّ للوحي من الأفعال الخاصة به ﷺ، وبهذا التخريج يبقى إقراره ﷺ حجة.

ثالثًا: يحتمل أَنْ يكون ابن صياد هو الدجال، إذ وقع التصريح في «صحيح مسلم» (٢٩٢٧) من حديث أبي سعيد أنَّ ابن صياد قال: «أَمَا واللَّـهِ! إنِّي لأعلمُ الآن حيث هو، وأعرفُ أباه وأمه». قال أبو سعيد: «وقيل له: أيسرُّك أنَّك ذاك الرجل؟»

---

(١) أخرجه مسلم (٢٩٢٩) من حديث جابر بن عبد اللَّه.

(٢) يدلَّ عليه قوله ﷺ: «إِنْ يكُنِ الذي تَرَى؛ فلَنْ تستطيع قتله». أخرجه مسلم (٢٩٢٤) من حديث ابن مسعود.

قال: فقال: «لو عُرِض عليَّ ما كرهتُ».

وذكر ابنُ كثيرٍ في «البداية والنهاية» (١٩/ ١٢٦) أنَّ ابن صياد فُقِدَ في واقعة الحرّة، وأمّا احتجاجه على أبي سعيد: «ألم يقل نَبِيُّ اللَّه ﷺ: إنَّه يهوديٌّ، وقد أسلمتُ، ولا يُولَد له، وقد وُلِدَ لي، وإنَّ اللَّه حرَّم عليه مكة، وقد حججتُ»؛ فهذه الصفات تكون بعد خروجه، واللَّه أعلم.

القسم الثاني: أَنْ يترك النَّبِيُّ ﷺ شيئًا.

القسم الثالث: إقرار اللَّه -تعالى- لنبيه ﷺ؛ هل إقرار اللَّه للنَّبِيِّ ﷺ حجة أم لا؟ هذه مسألة تحتاج كذلك إلى توضيح!

وهذه مبنيَّة على مسألة: أنَّ الترك فعل، وقد سبق بيانها فيما مضى[(١)].

وعليه؛ فكما أنَّ النَّبِيَّ ﷺ بيَّن بفعله المجرد، وبيَّن بقوله المجرد، وبيَّن بفعله الذي يساعده القول؛ فإنَّه -أيضًا- بيَّن لأمته أحكامًا شرعية إمَّا بتركه المجرد -أحيانًا-، وإمَّا بتركه الذي يساعده القول -أحيانًا- أُخرى، فإذا ترك النَّبِيُّ فعلًا، وقد نستفيد من ترك النَّبِيِّ ﷺ شيئًا زائدًا عن المباح؛ فإنَّ الأصل في تركه أَنْ يكون سنة، فقد يترك النَّبِيُّ سُنةً مخافة أَنْ تُصبح فرضًا، ولذا من بديع كلام الشاطبي -رحمه اللَّه- في «الموافقات» (٤/ ٩٢ - بتحقيقي)، قال:

«فإِنْ كان مندوبًا ومظنة لاعتقاد الوجوب؛ فبيانه بالترك، أو بالقول الذي يجتمع إليه الترك».

---

(١) انظر: (ص ٧٩).

أي: أنَّ بيانه من قِبَل النَّبِيِّ إمَّا أَنْ يكون بالترك، أو بالقول الذي يجتمع مع الترك، ولذا ينبغي التفريق بين الأمر الذي واظب عليه ﷺ ولم يتركه في موضع، وبين الأمر الذي تركه في نوع آخر في عبادة أخرى؛ فحينئذ يكون تركه واجبًا؛ مثال ذلك: صلَّى النَّبِيُّ ﷺ الصلوات الخمس، ولم نعرف عنه أنَّه صلَّى -ولو مرَّة واحدةً- بغير أذان، وعلى هذا؛ فالأذان واجب، وكذلك النَّبِيُّ ﷺ صلَّى صلوات من غير أذان، مثل: صلاة العيد، والكسوف، والخسوف؛ فالنَّبِيُّ ﷺ فعل فعلًا وواظب عليه في نوع، وتركه في نوع آخر؛ فالترك -هنا- واجب، وعليه؛ فعدم الأذان في صلاة العيد، والكسوف، والخسوف واجب، وإِنْ فعلنا أثمنا! لأنَّها حينئذٍ تصبح بدعةً إضافيةً.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «تَرْكُ رسولِ اللَّه ﷺ للأذانِ في العيدين، مع وجود ما يكون مقتضيًا، وزوال المانع: سُنَّةٌ، كما أنَّ فعله سنة»، وقال: «فلمَّا أمر بالأذان في الجمعة، وصلَّى العيدين بلا أذان ولا إقامة، كان ترك الأذان فيهما سنة، وليس لأحد أَنْ يزيد في ذلك، بل الزيادة في ذلك كالزيادة في أعداد الصلاة، وأعداد الركعات».

فالنَّبِيُّ ﷺ صلَّى الصلوات الخمس بعدد مُعيَّن من الركعات، وما زاد عليها، وواظب على هذه الركعات، وفعله هذا هو امتثالٌ وبيانٌ لإجمالٍ؛ فيصبح فعله واجبًا.

وكذلك الجهر في الصلاة؛ فالنَّبِيُّ ﷺ أَسَرَّ في بعض الركعات، وجهر في بعضها، فلا يجوز لنا أَنْ نترك أحواله.

مسألة: إنَّ تروك النَّبِيِّ ﷺ على أقسام، وليست كلها في منزلة واحدة، وهذه الأقسام هي كالآتي:

أولاً: الترك بداعي الجِبلَّة البشرية لا يدلل في حقنا على تحريم، ولا على

كراهة إنْ فعلناه؛ مثل: ترك النَّبِيِّ ﷺ أكل الضَّبِّ، وقال: «لم يكن بأرض قومي؛ فأجدني أعافه»(١)، فتَرْكُ أكل الضَّبِّ مباح؛ لأنه تَرْكٌ جِبليٌّ، لذا رأى خالدًا يأكله على مائدته وسكت عنه.

ومثاله -أيضًا-: تَرَكَ النَّبِيُّ التنشيف بعد الغسل لمَّا جاءته ميمونة بخرقة، فردَّها ولم ينشف بها(٢)، وثبت أنَّه استخدمها في حديث آخر(٣)؛ فالنَّبِيُّ ﷺ تركها للتبرد -مثلاً-؛ فالترك -هنا- لا يُدلِّل على أنَّ التنشيف مكروه، فإنَّ فِعْلَه دلَّ على الجواز، وتركه له لأمر جبلي.

قال ابن دقيق العيد في كتابه «الإحكام» (١/ ٩٧): «رَدُّ النَّبِيِّ ﷺ المنديلَ واقعةُ حالٍ يتطرَّق إليها الاحتمال؛ فيجوز أنْ يكون لا لكراهة التنشيف، بل لأمر يتعلق بالخرقة، أو غير ذلك».

ثانيًا: الترك الذي قام دليل على اختصاصه به؛ فهناك أشياء تركها النَّبِيُّ ﷺ لخصوصية به؛ مثل: ترك أكل الصدقة، فقال النَّبِيُّ ﷺ لابن ابنته الحسن بن عليٍّ -رضي اللَّهُ عنهما-: «إنا لا تحل لنا الصدقة»(٤)، فلا يجوز لمُحتاج مِنَّا أنْ يقول: أنا لا آخذ الصدقة؛ لأنَّ النَّبِيَّ ﷺ لم يأخذها! لأنَّ هذا شيء خاص به وبآله ﷺ.

وكذلك: ترك ما يشتبه أنَّه صدقة؛ فقد ثبت أنَّه مرَّ النَّبِيُّ ﷺ فوجد تمرةً مُلقاةً،

---

(١) أخرجه مسلم (١٩٤٥) من حديث ابن عباس.

(٢) ثبت ذلك في «صحيح البخاري» (٢٦٦).

(٣) أخرجه البخاري (٢٤٩) من حديث ميمونة.

(٤) أخرجه البخاري (١٤٨٥، ١٤٩١، ٣٠٧٢)، ومسلم (١٠٦٩) من حديث أبي هريرة.

فقال: «لولا أني أخشى أنها من تمر الصدقة لأكلتها»[(١)].

ثالثًا: الترك بيانًا، أو امتثالًا لمجمل معلوم الحكم، وفي هذا النوع يجب علينا أنْ نتقيد فيه بفعل النَّبِيِّ ﷺ.

وهناك نوع من أنواع التروك يكون امتثالًا، أو بيانًا لأمر مُجمل معلوم الحكم في القرآن؛ مثل: قوله -تعالى- عن المنافقين في خطاب اللَّه -عزَّ وجلَّ- للنَّبِيِّ ﷺ: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ [التوبة: ٨٤]؛ فالنَّبِيُّ ﷺ ترك الصلاة على المنافقين بعد الآية، فحكم ترك النَّبِيِّ واجب بالآية، امتثالًا لأمر معلوم الحكم.

وكذلك عندما حَجَّ النَّبِيُّ ﷺ مع صحابته تحلَّلَ صحبُهُ من إحرامهم، والنَّبِيُّ ترك التحلل؛ لأنَّ النَّبِيَّ ساق الهدي، وحَجَّ قارنًا، فالصحابة تحللوا، والنَّبِيُّ لم يتحلل، وقال: «إني لبدت رأسي، وقلدت هديي؛ فلا أحل حتى أنحر»[(٢)]، وقال: «لا يحل مني حرام حتى يبلغ الهدي محلَّه»[(٣)]، وهذا امتثال لقول اللَّه -تعالى-: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ففعله ﷺ هذا في ترك التحلل واجب؛ لأنه بيان وامتثال لأمر اللَّه -تعالى-، وهو نهيه -سبحانه- عن التحلل حتى يبلغ الهدي محله.

رابعًا: الترك المجرد الذي هو ليس امتثالًا لأمر، ولا هو ترك بداعي الجبلة، وليس خاصًّا به.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٤٣١) من حديث أنس.

(٢) أخرجه البخاري (١٥٦٦)، ومسلم (١٢٢٩) من حديث ابن عمر.

(٣) أخرجه البخاري (١٥٦٨)، ومسلم (١٢١٦) من حديث جابر.

فالترك المجرد؛ إمَّا أَنْ يُعلم الحكم في حقه ﷺ -ولو بالاستنباط-، وإمَّا أَنْ لا يعلم؛ فالذي يُعلم حكم تركه الاقتداء به فيه عبادة؛ فما تركه على سبيل السنة فتركه سنة، وما تركه على سبيل الفرض فتركه فرض، ولذا قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (ص١٧٧): «تَرْكُهُ ﷺ للشيء كفعله له في التأسي به فيه».

والذي لم يُعلم حكمه فيه، ينظر؛ فإنْ تركه تعبدًا فإنَّ فِعْلنا له يكون مكروهًا، مثل: ترك النَّبِيِّ ﷺ رد السلام وهو يتوضَّأ، حتَّى فرغ من وضوئه(١).

وإنْ تركه ﷺ على وجه ليس فيه تعبد؛ فإنه يلحق بالفعل الجبلي؛ كأن يكون النَّبِيُّ ﷺ قد جلس في ناحية هُيِّئَ له الجلوس فيها، ولم يهيَّأ له الجلوس في غيرها، أو سار في طريق من الطرقات؛ فالسير في هذا الطريق لا يكون سنة.

هنالك ضوابط مهمة في تروكه ﷺ لا بد أَنْ ينظر إليها؛ منها:

أولاً: تكرار الترك؛ فلو أنَّ النَّبِيَّ ﷺ ترك شيئًا، وكرر الترك إلى يوم الدين، ولا سيما إنْ كان تركه في نوع من أنواع العبادات، وفعله في نوع آخر من جنس نوع العبادات، وكان الذي تركه لم يفعله ولو مرة واحدة! فحينئذٍ فعله تشريع لنا، ويساعد عليه الاستقراء؛ من مثل: صلاة النَّبِيِّ ﷺ على الراحلة؛ فالنَّبِيُّ صلَّى السنن على الراحلة، وترك صلاة الفريضة على الراحلة، وكرَّر الترك إلى مماته، ولم يصلها ولو مرة، فثبت في «الصحيح» عن ابن عمر: «أنَّ رسول اللَّه ﷺ كان يُسبِّح على ظهر

---

(١) أخرجه أبو داود (١٧)، والنسائي (١/ ٣٧)، وابن ماجه (٣٧٩)، والطيالسي (١٨٥١)، وابن أبي شيبة (٨/ ٦٢٣)، وأحمد (٤/ ٣٤٥) و(٥/ ٨٠)، والدارمي (٢٦٤٤)، وابن خزيمة (٣٠٦)، وابن حبَّان (٨٠٣)، والطبراني (٢٠/ ٢٢٩)، والحاكم (١/ ١٦٧)، والبيهقي (١/ ٩٠) من طريق المهاجر بن قُنفذ، **وإسناده صحيح**.

راحلته حيث كان وجهه يومئ برأسه»[١]، وفي رواية: «ولم يكن رسول اللَّـه ﷺ يصنع ذلك في الصلاة المكتوبة»[٢]، ودخول وقت الفريضة للمسافرين أمرٌ تكرر مع رسول اللَّـه ﷺ؛ فالمقتضى قائم على فعله لو كان مشروعًا، فتَرْكُهُ ﷺ الصلاةَ على هذه الحالة دائمًا مع فعل النوافل على الراحلة يشعر بالتفريق بين حكم الفريضة وحكم النافلة، والذي أشعرنا بالتفريق التكرار، وعدم انخرام الفعل؛ فتكرار فعله للنافلة على الراحلة، وعدم فعله الفريضة على الراحلة -ولو مرَّة- دلَّ على وجوب صلاة الفريضة على الأرض، مع عدم الإيماء إلا عند الضرورة، ففي حديث عمران بن حصين: «صل قائمًا، فإِنْ لم تستطع فقاعدًا، فإِنْ لم تستطع فعلى جنب»[٣]، يعني: يومئ إيماءً، والعلماء ألحقوا بها الصلاة بالسفينة إذا كانت لا تستقر، أمَّا إذا كانت تستقر، ويستطيع الإنسان أَنْ يركع ويسجد؛ فلا يجوز له أَنْ يومئ.

ويلحق بالصلاة بالسفينة الصلاة بالطائرة[٤]؛ فمن كان يستطيع أَنْ يركع ويسجد في الطائرة؛ فلا يجوز له أَنْ يومئ، وإن كان لا يستطيع إلَّا بالإيماء فبالإيماء.

واستفاد من هذا جماهير أهل العلم في بيان أنَّ الوتر ليس بفريضة؛ لأن رسول اللَّه ﷺ كان يوتر على البعير[٥]، وثبت عنه أنه لم يصل الفريضة على الراحلة، وكان

---

(١) أخرجه البخاري (١١٠٥).

(٢) أخرجها البخاري (١٠٩٧)، ومسلم (٧٠١) عن عامر بن ربيعة.

(٣) أخرجه البخاري (١١١٧) من حديث عمران بن الحصين.

(٤) للشيخ الشنقيطي رسالة مفردة فيها، ما زالت مخطوطة، في مكتبتي مصورة عنها.

(٥) أخرجه البخاري (٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٨، ١١٠٥)، ومسلم (٧٠٠) من حديث ابن عمر.

يتنفل على الراحلة؛ فأصبحت الوتر تلحق بالنوافل.

ثانيًا: النظر للسبب؛ فالنبي ﷺ ترك أشياء لأسباب متنوعة، وهي على أقسام[(١)]:

الأول: ترك الفعل المستحب -أحيانًا- خشية أَنْ يفرض على أمته، وهذا من رحمته بنا، فقد قالت عائشة -رضي اللَّه عنها-: «إِنْ كان رسول اللَّه ﷺ ليدع العمل، وهو يحب أَنْ يعمل به خشية أَنْ يعمل به الناسُ فيفرض عليهم»[(٢)]، ومن ذلك: تركه قيام رمضان؛ فقام ليلتين أو ثلاثة، ثم تداعى الناس للقيام معه، فلمَّا رأى النَّبِيُّ ﷺ تداعي الناس، قال: «إنه لم يخف علي مكانكم، ولكن خشيت أَنْ تفرض عليكم»[(٣)]، لذا لمَّا جمع عمرُ الرجال على أُبَيٍّ، وجمع النساءَ على تميمٍ الداري، وقال: «نِعْمَ البدعةُ هذه»[(٤)]؛ فإن هذا لا يدلل على أنَّه يوجد بدعة حسنة في الدين، ولكن مقصود عمر الأمر الجديد الذي أذن فيه الشارع، أو الذي أذن فيه النَّبِيُّ ولم يفعله للعلة التي قد زالت بِالْتِحَاقِ النَّبِيِّ ﷺ بالرفيق الأعلى، واستقر حكم صلاة القيام على أنها مسنونة، وذلك لأنَّ النَّبِيَّ ﷺ أذن لنا بالصلاة فقال: «مَن صلَّى مع الإمام حتى ينصرف كتبت له قيام ليلة»[(٥)].

---

(١) انظرها في: «الموافقات» (٤/ ٤٢٣ وما بعد - بتحقيقي).

(٢) أخرجه البخاري (١١٢٨، ١١٧٧)، ومسلم (٧١٨).

(٣) أخرجه البخاري (٨٧٢)، ومسلم (١٢٧١) من حديث عائشة.

(٤) أخرجه البخاري (٢٠١٠).

(٥) أخرجه أبو داود (١٣٧٥)، والنسائي (٣/ ٨٣-٨٤، ٢٠٢-٢٠٣)، والترمذي (٨٠٦)، وابن ماجه (١٣٢٧)، وأحمد (٥/ ١٥٩-١٦٠، ١٦٣)، والدارمي (١٧٧٧، ١٧٧٨)، وعبد الرزاق =

الثاني: ترك الفعل المستحب -أحيانًا- خشية أَنْ يظنَّ البعضُ أنه واجب، وهو غير الأول؛ إذ إنَّ الأول: خشية أَنْ يفرض على الأمة، والثاني: خشية أَنْ يظنَّ البعضُ أنه واجب؛ فهو يشابهه وليس مثله؛ فالنَّبِيُّ ﷺ كان من هديه أَنْ يتوضأ لكل صلاة، ويوم فتح مكة صلَّى الخمس صلوات بوضوء واحد، فقال عمر: يا رسول اللَّه فعلت اليوم شيئًا لم تكن تفعله؟ فقال: «عمدًا صنعته يا عمر»[1]، فتعمَّد ترك المسنون حتى يعلم الناس في هذا الجمع أَنَّه ليس بفريضة.

قال بعضُ أهل العلم: يحتمل أَنْ يكون ذلك واجبًا عليه، ثم نسخ يوم فتح مكة، ويحتمل أنه كان يفعله استحبابًا، ثم خشي أَنْ يظن به الوجوب، فتركه لبيان الجواز.

قال الحافظ ابن حجر في «الفتح» (١/ ٣١٦) عن الاحتمال الثاني: «وهذا أقرب»؛ أي: أنَّ النَّبِيَّ ترك المسنون لئلا يظن الناس أَنَّه واجب، ويسن الاقتداء بالنَّبِيِّ في هذا القسم إِنْ كان إنسانًا مرموقًا، أو كان عالمًا يقتدى به.

قال الشاطبي في «الموافقات» (٤/ ١١٨-١١٩ / بتحقيقي): «لا ينبغي لمن التزم عبادة من العبادات البدنية الندبية أَنْ يواظب عليها مواظبة يفهم الجاهلُ منها الوجوب إذا كان منظورًا إليه مرموقًا، أو مظنة لذلك، بل الذي ينبغي له: أَنْ يدعها في بعض الأوقات حتى يعلم أنها غير واجبة».

= (٧٧٠٦)، وابن أبي شيبة (٢/ ٣٩٤)، والبزار (٤٠٤١، ٤٠٤٢)، وابن خزيمة (٢٢٠٦)، وابن الجارود (٤٠٣)، والطحاوي (١/ ٤٣٩)، وابن حبان (٢٥٤٧)، والبغوي (٩٩١)، والبيهقي (٢/ ٤٩٤) من حديث أبي ذرٍّ، **وإسناده صحيح**.

(١) أخرجه مسلم (٢٧٧) عن عمر -رضي اللَّه عنه-.

قلتُ: مثل السجدة يوم الجمعة، وقد نقل القرافي في «الفروق» (٢/ ٦٣٨) عن شيخه المنذري، قال: «شاع عند عوام مصر أن الصبح ركعتان إلَّا في يوم الجمعة، فإنه ثلاث ركعات؛ لأنَّهم يرون الإمام يواظب على قراءة السجدة يوم الجمعة، ويسجد، فيعتقدون أنَّ تلك ركعة أخرى واجبة، وسد هذه الذرائع متعيِّن في الدين»[(١)].

الثالث: الترك لأجل المشقة التي تلحق بالأمة بالاقتداء به ﷺ؛ فالنَّبِيُّ ﷺ ترك أشياء، ولم يداوم عليها مخافة أَنْ يُلحق بالأُمَّة المشقةَ؛ مثل: حديث ابن عباس، قال: «إنما كان يمشي ليكون أيسر لاستلامه»[(٢)]، فالنَّبِيُّ ﷺ كان يرمل بثلاثة أشواط، ويترك أربعًا في أول قدوم، ومما يلاحظ أنَّه لا يستحب الرمل في الأشواط كلِّها؛ لأنَّ الأحكام قد استقرت، وإنْ زال السبب.

ومن هذا النوع: تركُ النَّبِيِّ ﷺ ستر الفخذ عندما وضع رجليه في الماء[(٣)]، وهذا لا يدل على أن الفخذ ليس عورة؛ فقد قال النَّبِيُّ ﷺ في حديث جرهد: «غط فخذك؛ فإنَّ الفخذ عورة»[(٤)]، لكن ترك النَّبِيّ ستر فخذه؛ لأنه كان في ماء، ويلحقُ من

---

(١) انظر كتابي: «القول المبين في أخطاء المصلين» (ص ٣٧١)، و«إيضاح السالك» للونشريسي (ص ٢٢١-٢٢٢).

(٢) أخرجه البخاري (١٦٠٦).

(٣) انظر: «صحيح البخاري» (٣٦٧٤، ٣٦٩٣، ٣٦٩٥، ٦٢١٦، ٧٠٩٧، ٧٢٦٢)، و«صحيح مسلم» (٢٤٠٣).

(٤) أخرجه البخاري في «التاريخ الكبير» (٢/ ٢٤٩)، والترمذي (٢٧٩٥)، وأحمد (٣/ ٤٧٩)، والحميدي (٨٥٧) في «مسنديهما»، وابن أبي شيبة (٩/ ١١٨)، وابن أبي عاصم في =

لم يرفَعْ ثوبَهُ شَيْءٌ مِنَ المشقة، فإِنْ رفع الإنسانُ ثوبه، وأمن الفتنة؛ فهذا الترك على هذا الحال لا حرج فيه، ويُخرَّج على هذا المعنى، واللَّه أعلم.

الرابع: ترك المطلوب خشية حصول مفسدة أعظم منه؛ كقوله ﷺ لعائشة: «لولا أنَّ قومك حديثو عهد بشرك لهدمت الكعبة»(١)، ومثل ذلك: تركه قتل المنافقين، وقال: «لا يتحدَّثُ الناسُ: إنَّ محمدًا يقتلُ أصحابَهُ»(٢).

الخامس: تركه لبعض الأعمال على سبيل العقوبة؛ مثل: تركه ﷺ الصلاة على المدين(٣)، ولم يُصلِّ ﷺ على ماعز، ولم ينهَ عن الصلاة عليه(٤)، وتركه ﷺ للصلاة على مَن قتل نفسه(٥)، وهكذا...

السادس: ترك الامتثال لأمر شرعي لمانع؛ كتركه ﷺ لصلاة الفجر لمَّا نام.

السابع: الترك لكراهية الطبع، كما قال ﷺ في الضَّبِّ -وقد امتنع من أكله-: «إنَّه لم يكن بأرضِ قومي؛ فأَجِدُنِي أعافُهُ»(٦)؛ فهذا ترك للمباح بحكم الجبلَّة، ولا

= «الآحاد والمثاني» (٢٣٧٧)، والطبراني (٢١٤٦)، والدارقطني (١/ ٢٢٤)، والحاكم (٤/ ١٨٠) من حديث جَرْهد، **وهو حسن**.

(١) أخرجه البخاري (١٥٨٤)، ومسلم (١٣٣٣).

(٢) أخرجه البخاري (٣٥١٨، ٤٩٠٥، ٤٩٠٧) عن جابر -رضي اللَّه عنه-.

(٣) أخرجه مسلم (١٦١٩) من حديث أبي هريرة -رضي اللَّه عنه-.

(٤) خرَّجتُهُ بتفصيل من حديث أبي برزة الأسلمي في تعليقي على «الإشراف» (٢/ ٩٧) للقاضي عبد الوهاب البغدادي.

(٥) أخرجه مسلم (٩٧٨) من حديث جابر بن سمرة -رضي اللَّه عنه-.

(٦) أخرجه البخاري (٥٥٣٧)، ومسلم (١٩٤٦) من حديث خالد بن الوليد.

حرج فيه كما قدَّمناه.

الثامن: الترك لحق الغير، كما في تركه ﷺ أكل الثوم والبصل لحقِّ الملائكة[(١)]، وهو ترك مباح لمعارضة حقِّ الغير.

ثالثًا: التفريق بين تركه لشيء قام المقتضى عليه، وبين تركه لشيء لم يقم المقتضى عليه؛ فإنْ ترك النَّبِيُّ ﷺ عملًا، والمقتضى قائم لعمله؛ فإنَّ تَرْكَه يصبح حجة، ويجب التقيد به، ومن فعل خلافه؛ فقد وقع في البدعة.

وأمَّا إنْ لم يقم المقتضى على فعله في زمنه؛ فحينئذٍ تُعرض كل مسألة على الشريعة؛ فمنها الذي يُقبل، ومنها الذي يُرد، وهذا هو الفرق بين البدعة والمصلحة المرسلة، كما قدَّمناه، ومثّلنا عليه آنفًا بالأذان بمكبر الصوت؛ فإنَّه مصلحة مرسلة؛ لأنه لم يكن موجودًا في زمن الرسول ﷺ، فلم يكن المقتضى قائمًا لاستعماله؛ فالنَّبِيُّ أمر مَن رَأَى الأذانَ أَنْ يلقيه على من هو أندى وأرفع منه صوتًا[(٢)]، لذا فالفقهاء يقولون: يحسن بالمؤذن أَنْ يكون صيِّتًا؛ أي: ذو صوت مرتفع، ومثله قراءة القرآن

---

(١) أخرجه مسلم (٢٠٥٣) عن أبي أيوب الأنصاري، وفي الباب عن جَمْعٍ؛ منها عند: الترمذي (١٨١٠)، وابن ماجه (٣٣٦٤)، والحميدي (٣٣٩)، والدارمي (٢/ ١٠٢) عن أمِّ أيوب، وفيه ما يُفيد المطلوب، وفي الباب عن جماعة، خرجتُ أحاديثهم في «التعليقات الحسان على تحقيق البرهان في شأن الدخان»، وهو مطبوع، ولله الحمد.

(٢) أخرجه البخاري في «خلق أفعال العباد» (٢٤)، والترمذي (١٨٩)، وأبو داود (٤٩٩، ٥١٢)، وابن ماجه (٧٠٦)، وأحمد (٤/ ٤٢، ٤٣)، والدارمي (١١٩٠، ١١٩١)، وابن الجارود (١٥٨)، وابن خزيمة (٣٦٣، ٣٧١)، وابن حبان (١٦٧٩)، والدارقطني (١/ ٣٤١)، والبيهقي (١/ ٣٩٠، ٣٩١، ٤١٥) من حديث عبد الله بن زيد.

وعلى عينَي القارئ (النظارات!)، فلا فرق بين تضخيم الصورة وتكبير الصوت، ومَثَّلْنَا -أيضًا- ببدعيَّة الأذان لصلاة العيد، وقد اعترض بعضهم على ذلك، كما قال ابن القيم في «الإعلام» (٤/ ٢٦٥ - بتحقيقي): «من أين لكم أنه لم يفعله، وعدم النقل لا يستلزم نقل العدم»، فقال ابن القيم: «فهذا سؤال بعيد جدًّا عن معرفة هديه وسنته، وما كان عليه، ولو صحَّ هذا السؤال وقُبل، لاستحب لنا الأذان في التراويح، واستحب لنا الغسل لكل صلاة، والحجة أنه مِن أين لكم أنه لم ينقل؟ وانفتح باب البدعة...».

وقال ابن دقيق العيد في «الإحكام» (٢/ ٣٧) عند حديث: «أنه سجد للسهو»، قال: «سجد ولم يذكر التشهد بعد سجود السهو»، ولذا يستدل أنه ﷺ تركه مع أنَّ المقتضى قائم، فلو فعله لنقل»، مثل التكبيرات لسجود التلاوة.

فائدة: ترك التكبير في سجود التلاوة عند السجود وعند القيام هو الأقرب للسنة؛ لأنه لم يرد شيءٌ عن رسول اللّه ﷺ، لا سيما والمقتضى قائم، ولكن لا نقول: مَن كبَّر في سجود التلاوة أنه ابتدع؛ لأنه ثبت عن ابن مسعود أنه سجد وكبَّر، فنقول: إنْ كان الإمام يصلي بعوام المسلمين يُكبِّر[1]، وإلَّا فلا، سمعتُهُ من شيخنا الألباني -رحمه اللّه تعالى-.

فائدة أُخرى: سكوت اللّه -تعالى- عن النَّبيِّ ﷺ إقرار له معتبر، ولذا يوجد آيات عتاب في القرآن للنَّبِيِّ[2] لمَّا فعل خلاف الأولى؛ ففي حالة ترك العتاب من

---

(١) اقتداءً بابن مسعود -رضي اللّه عنه-.

(٢) جمعها بعضُ معاصرينا العراقيين بتأليف مفرد مطبوع.

اللَّه له يكون الشيء الذي فعله -أو الذي قاله- رضيه اللَّه منه على أنه شرع له.

وكذلك لو أنَّ الصحابة فعلوا فعلًا، واشتهر وانتشر، وأقرَّهم النَّبيُّ ﷺ عليه، ولم يُنزِلِ اللَّه فيه محذورًا؛ فهذا نوع من أنواع الإقرار، كقول أبي سعيد: «كنا نعزل والقرآن ينزل»[1]؛ أي: كنا نعزل في زمن النَّبيِّ ﷺ، ولكن ثبت عند أحمد أن النَّبِيَّ ﷺ سُئِلَ عن العزل؟ فقال: «ذلك الوأد الخفي»[2]؛ فهو فيه نوع كراهة لقول النَّبِيِّ ﷺ هذا، وفيه تنفير من هذا العمل، واللَّه أعلم وأحكم.



(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه أحمد (٦/ ٣٦١) من حديث جدامة بنت وهب الأَسْديَّة، **وهو صحيح**.

النسخ

(وأما النسخ؛ فمعناه لغة: الإزالة، يقال: نَسَخَتِ الشمسُ الظلَّ إذا أزالَتْهُ ورفعَتْهُ، وقيل: معناه النقل من قولهم: نَسَخْتُ ما في هذا الكتاب؛ أي: نقلتُهُ.

وحَدُّه: هو الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتًا، مع تراخيه عنه.

ويجوز نسخ الرسم وبقاء الحكم، ونسخ الحكم وبقاء الرسم، والنسخ إلى بدل وإلى غير بدل، وإلى ما هو أغلظ، وإلى ما هو أخف.

ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب، ونسخ السنة بالكتاب، ونسخ السنة بالسنة، ونسخ المتواتر بالمتواتر منهما، ونسخ الآحاد بالآحاد والمتواتر.

ولا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد، ولا نسخ الكتاب بالسنة؛ لأن الشيء ينسخ بمثله، وبما هو أقوى منه).

*** توطئة وتمهيد:**

لقد أنزل اللَّه -عزَّ وجلَّ- كُتُبًا، وفيها شرائع مختلفة، وجاء دين الإسلام فنسخ الشرائع السابقة؛ فلا شرعَ يُوصِلُ إلى رضاه، ولا إلى جنته غير الإسلام، وكما أنَّ اللَّه -عزَّ وجلَّ- ينسخ الأديان بالجملة، فإنَّه -أيضًا- ينسخ بعض الأحكام.

والنسخ يكون في الأوامر والنواهي دون الأخبار؛ وذلك لأنَّ العقائد مؤتلفة غير مختلفة، ولكن قد يقع تفصيل في الأخبار، وذلك بأَنْ يكون الخبر مُجملاً في شريعةٍ سابقة ثم تأتي شريعة بعدها تُفصِّل هذا المجمل، كما قال ﷺ عن الدجال: «ما مِن نَبِيٍّ إلَّا وقد أنذره قَوْمَهُ، ولكني سأقول لكم فيه قولاً لم يقله نبيٌّ لقومه: إنه أعور»[1]، فأخبرنا بشيء لم يخبر عنه نبيٌّ قبله، وكان الفضيل بن عياض يقول: «ما زينت الجنة لأمة كما زينت لأمة محمد ﷺ؛ أفلا أجد لها مشمرًا؟!!».

وقد ثبت بالاستقراء أنَّ الشيء الذي ينسخ هو: المباح والحرام والواجب، ولا نعرف مكروهًا ولا مسنونًا نسخ؛ فقد ينسخ الحرام إلى المسنون؛ كقوله ﷺ: «نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ القُبُورِ، فَزُورُوهَا»[2]، والإجماع لا يُنسخ، ولا يُنسخ به.

*** النسخ في اللغة:**

النسخ -في اللغة- يطلق على عدَّةِ معان؛ قال الفيروزآبادي في «القاموس» (ص ٣٣٤): «نسخه -كمَنَعَه-: أزاله، وغيَّرَه، وأبطله، وأقام شيئًا مقامه».

فمدار فعل (نسخ) على الإزالة، وقد يكون هذا الزوال بالانتقال من شيء إلى شيء، وقد يكون زوالاً من غير ترك أثر؛ فتقول العرب: نسخت الشمس الظل، ونسخت الريح الآثار؛ فالنسخ الأول انتقال من مكان لآخر، والنسخ الثاني نسخ من غير بقاء، ومنه المناسخات في علم المواريث: وهي موت ورثة بعد ورثة، وأصل الميراث قائم لم يُقسَّم، قال ابن فارس في «معجم اللغة» (٥/ ٤٢٤) مُوضِّحًا معنى

---

(١) أخرجه البخاري (٧١٢٧).

(٢) أخرجه مسلم (٩٧٧) عن بريدة.

(النسخ): «مختلف في قياسه، قال قوم: قياسه رفع شيء وإثبات غيره مكانه، وقال آخرون: قياسه تحويل شيء إلى شيء»[(١)].

وجماهير الأصوليين يقولون: إنَّ النسخَ حقيقةٌ في الإزالة، وقد يستخدم في النقل مجازًا[(٢)]، وقوله: نسخت ما في هذا الكتاب -أي: نقلته-؛ ويعكِّر عليه: أنَّ نسخ الكتاب ليس نقلًا لما في الأصل، وإنما هو إيجاد مثل ما كان في الأصل في مكان آخر، ولو قال: الكتابة تطلق على ما يشبه النقل مع بقاء أصلها بعينه، لكان أحسن.

❋ النسخ عند الأصوليين:

اختلف الأصوليون في تعريف النسخ، ووقع خلاف في مفهومه في النصوص الشرعية؛ فعرَّفه البيضاوي في «المنهاج» (٢/ ٢٢٦ - «الإبهاج») بقوله: «هو بيان انتهاء حكمٍ شرعيٍّ متراخٍ عنه»، وهذا التعريف عليه ملاحظات من أهمها:

قوله: (انتهاء)؛ فقد ينتهي الحكم الشرعي الذي له غاية بطريق شرعي متراخٍ عنه، ولا يُسمَّى نسخًا؛ فمثلًا: الصيام هو الامتناع عن الطعام والشراب والوطء من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، فانتهاء منع الحكم، وتناول الطعام بعد غروب الشمس انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخٍ عنه، فالانتهاء لا يلزم منه النسخ،

---

(١) انظر: «المجمل» له (٢/ ٨٦٦-٨٦٧).

(٢) ومنهم مَن عَكَسَ، وإليه ذهب القفال الشاشي، وهو مذهب الحنفية، ومنهم مَن قال: هو حقيقة فيهما؛ فيكون مُشتركًا بينهما، انظر التفصيل في: «المستصفى» (١/ ١٠٧)، و«المعتمد» (١/ ٣٩٤)، و«المحصول» (١/ ٣/ ٤٢١)، و«البحر المحيط» (٤/ ٦٣)، و«شرح الكوكب المنير» (٣/ ٥٢٥)، و«الأحكام» للآمدي (٣/ ١٠٢)، و«اللمع» (١٢٧)، و«الحاصل» (٢/ ٤٩٧)، و«تيسير التحرير» (٣/ ١٧٨)، و«كشف الأسرار» (٣/ ١٥٥).

ولو أنَّ رجلًا أجّر رجلًا آخر دارًا لمدة سنة، وانتهت السنة، نقول: انتهى عقد الإيجار بطريق شرعي، وهذا لا يسمى نسخًا.

وعرّفه ابن قدامة في «الروضة» (١/ ١٩٠) بقوله: «هو رفع الحكم الثابت بخطابٍ متقدِّمٍ بخطابٍ متراخٍ عنه»؛ فقوله: (الرفع) أدق من (الانتهاء)، مع أنَّه ليس كل رفع نسخًا؛ فقد يُرفع الحكم بعذر شرعي مثل الوفاة، أو الجنون، أو انعدام المحل، وهذا يُسمَّى رفعًا للحكم، فلو أنَّ رجلًا تأجر من آخر دارًا فهُدِمَتْ الدار في أثناء مدة الإيجار، فإننا نقول: رفع العقد؛ لأنَّ محله انعدم، ونقول عن إنسانٍ عاقلٍ جُنَّ: رفع عنه القلم.

ويؤخذ على تعريف الماتن للنسخ: بأنَّ هذا حدٌّ للناسخ، وليس للنسخ؛ فالخطاب هو الناسخ، ويمكن تعريف النسخ من ألفاظ الماتن؛ فنقول:

النسخ: هو رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب آخر لولاه لكان ثابتًا، مع تراخيه عنه.

والضمير -هنا- في: (لولاه) يعود على الخطاب الثاني؛ أي: لولا الخطاب الثاني لكان الحكم الذي ثبت بالدليل الأول ثابتًا؛ وذلك لأنهما متناقضان، ولا يمكن الجمع بينهما.

وقولنا: (مع تراخيه عنه)؛ أي: تراخي الخطاب الثاني عن الخطاب الأول.

*** قيود النسخ:**

وقد ذكر العلماء قيودًا للنسخ، هي[1]:

---

(١) انظر في ذلك: «الفقيه والمتفقه» (١/ ٨٦، ١٢٣)، و«البرهان» (٢/ ١٢٩٧)، =

أولاً: رفع الحكم المتعلق بفعل المكلف؛ وذلك حتى تخرج الأخبار[1]، إذ النسخ متعلق بفعل المكلف -إيجادًا وعدمًا، فعلًا وكفًّا-؛ فقد يُنسخ الواجب والحرام والمباح، أمَّا النصوص والخطابات الشرعية المتعلقة بغير أفعال المكلف، بل متعلقة بتصوراته؛ كالأخبار المتعلقة بأسماء اللَّه وصفاته، وقصص الأنبياء، وأخبار الوعد والوعيد، وفضائل الأعمال؛ فهذه -كلها- لا تنسخ؛ لأنَّ النسخ لا يقع في أمرٍ منجز، أو معلَّق بنفس دلالة الخبر.

ثانيًا: النسخ لا يكون لشيء لم يثبت -أصلًا- في الشرع؛ فالصلاة لمَّا فرضها اللَّه علينا وقد ثبتت بخطاب شرعيٍّ لم تنسخ عدم فرض الصلاة؛ وذلك لأن عدم فرض الصلاة لم يثبت بدليل شرعي، فلا يُسمَّى نسخًا.

ثالثًا: لا يوجد نسخ لحكم ثبت شرعًا ورفع بعارض من العوارض؛ مثل: الجنون، فالمجنون رفع عنه التكليف ليس بالخطاب الآخر، وكذلك من مات رفع عنه التكليف، ولكن ليس بخطاب جديد.

رابعًا: الحكم الذي ثبت بدليل شرعي وله غاية ومدة محددة، وانتهت مدته لا يُسمَّى نسخًا؛ مثلًا: في صلاة الجمعة قال اللَّه -تعالى-: ﴿**يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ**

= و«المستصفى» (١/ ١٠٧)، و«الإحكام» (٣/ ١٠٤) للآمدي، و(٤/ ٤٣٨) لابن حزم، و«اللمع» (ص ١٦٣)، و«البحر المحيط» (٤/ ٦٥)، و«شرح العضد على ابن الحاجب» (٢/ ١٨٥)، و«شرح تنقيح الفصول» (٣٠٢)، و«نهاية السول» (٢/ ٢٢٤)، و«شرح الكوكب المنير» (٣/ ٥٧٠)، و«روضة الناظر» (١/ ٢٨٣ - النملة)، و«أضواء البيان» (٣/ ٣٦١-٣٦٣)، و«المذكرة» (٨٨) كلاهما للشنقيطي.

(١) إلَّا إنْ أُرِيدَ به الطلب، انظر: «الإتقان» (٢/ ٢١)، و«الناسخ والمنسوخ» (٢/ ٣٤) لابن العربي.

لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ . فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الجمعة: ٩-١٠] الآيات، فمتى انتهت الصلاة يجوز للناس أَنْ ينتشروا في الأرض، وهذا لا يُسمَّى نسخًا.

خامسًا: يجب التراخي بين الناسخ والمنسوخ، فإذا كان مع الخطاب: صفة، أو شرط، أو استثناء ليس متراخيًا عنه؛ فلا يُسمَّى نسخًا.

سادسًا: النسخ لا يقع في مقاصد الشريعة الكلية، ولا في الأحكام الجزئية العملية التي اقترن بها ما يدل على تأبيدها؛ مثاله: قال ﷺ: «لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها»(١)؛ فهذا الحكم اقترن به ما يدل على التأبيد، فلا يقع فيه النسخ.

سابعًا: لا بد أَنْ يكون النسخ في حياة النَّبِيِّ ﷺ، أمَّا بعد وفاة النَّبِيِّ ﷺ فالحكم محُكم، ولا يأتي ما ينسخه، ولذا لا نسخ بقول صحابي، ولا بإجماع، ولا بقياس، ولا برأي؛ فمَن قال: ينسخ بالإجماع فإن كلامه غير صحيح؛ وذلك لأنَّ النسخ يحتاج إلى نصٍّ آخر يرفعه، وهذا غير ممكن بعد وفاة النَّبِيِّ ﷺ؛ فمثلًا: الأعراف الدولية في

---

(١) أخرجه البخاري في «التاريخ الكبير» (٩/ ٨٠)، وأبو داود (٢٤٧٩)، والنسائي في «الكبرى» (٧٨١١)، وأحمد (٤/ ٩٩)، والدارمي (٢٥١٦)، وأبو يعلى (٧٣٧١)، والطحاوي في «المشكل» (٢٦٣٤)، والطبراني (١٩/ رقم ٩٠٧)، وفي «مسند الشاميين» (١٠٦٤، ١٠٦٥)، والبيهقي (٩/ ١٧) من حديث معاوية، **وهو صحيح**، وله شواهد عديدة، انظر تعليقي على «الإنجاد في أبواب الجهاد» (١/ ٦٤-٦٥) لابن المناصف، نشر دار الإمام مالك، وكتابي «السلفيون وقضية فلسطين» (ص ٢٤م، ٢٨م).

عصرنا مُجمعة على حقوق الأسرى!! ويقولون: لا يوجد رِقٌّ!! وهذا الإجماع باطل، ولا يَنْسَخُ الرقَّ.

* النسخ عند السلف:

ومما ينبغي أَنْ يذكر: أنَّ النسخ عند السلف أوسع منه في اصطلاح المتأخرين، فتنزيل معنى النسخ عند المتأخرين على معنى النسخ عند السلف من أسباب ضلال كثير من الناس؛ إذ إنَّ النسخ عند السلف ليس هو رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب آخر... إلخ، وإنما يطلق على إزالة المعاني المحتملة، ومن ذلك: تخصيص العام، وتقييد المطلق؛ فهذا -كله-عندهم- يُسمَّى نسخًا.

ومِمَّن نَبَّه على معنى النسخ عند السلف بكلام جيِّد جمعٌ من الأقدمين؛ منهم: الحارث المحاسبي في كتابه: «فهم القرآن»(١)، ثم تبعه بعض المحققين؛ منهم: ابن تيمية(٢)، وابن القيم(٣)، والشاطبي(٤)، وجماعات قبلهم وبعدهم(٥).

فمثلاً: أخرج مسلم في «صحيحه» برقم (١٢٥) عن أبي هريرة، قال: لمَّا نزلت

---

(١) انظره: (ص ٣٩٨).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى» له (١٣/ ٢٩-٣٠، ٢٧٢-٢٧٣).

(٣) انظر: «إعلام الموقعين» (٤/ ١٠٥ - بتحقيقي).

(٤) انظر: «الموافقات» (٣/ ٣٤٤ - بتحقيقي).

(٥) انظر: «الإحكام» (٤/ ٦٧) لابن حزم، و«تفسير القرطبي» (٢/ ٢٨٨)، و«الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه» (ص ٨٨-٩٠) لمكي بن أبي طالب، و«أحكام القرآن» (١/ ٩٧)، ومقدمة «الناسخ والمنسوخ» (١/ ١٩٧) كلاهما لابن العربي، و«محاسن التأويل» (١/ ١٣)، و«الفوز الكبير في أصول التفسير» (١١٢-١١٣) للدهلوي.

على رسول اللَّه ﷺ: ﴿لِلَّهِ ما فِي السَّمَاواتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤].

قال: فاشتد ذلك على أصحاب رسول اللَّه ﷺ، فأتوا رسول اللَّه ﷺ، ثم بَرَكوا على الرُّكَب، فقالوا: أَيْ رسول اللَّه! كُلِّفْنَا من الأعمال ما نُطيق؛ الصلاة، والصيام، والجهاد، والصدقة، وقد أُنزلَتْ عليك هذه الآية، ولا نطيقها!

قال رسول اللَّه ﷺ: «أتريدون أَنْ تقولوا كما قال أهل الكتابَيْنِ من قبلكم: سمعنا وعصينا؟! بل قولوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير!»، قالوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير، فلما اقترأها القوم ذلَّت بها ألسنتهم.

فأنزل اللَّه في إثرها: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ المَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، فلمَّا فعلوا ذلك نسخها اللَّه -تعالى-، فأنزل اللَّه -عزَّ وجلَّ-: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾، قال: «نعم»، ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾، قال: «نعم»، ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾، قال: «نعم»، ﴿وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، قال: «نعم».

وقد نقل عن جمع كابن مسعود، وأبي هريرة، وابن عمر، وابن عباس، والحسن، والشعبي، وابن سيرين، وسعيد بن جبير، وقتادة، وعطاء الخراساني، والسدي، ومحمد بن كعب القرظي، ومقاتل، والكلبي، وابن زيد؛ أنهم قالوا: ليست

بمنسوخة[1]! وظاهر الأمر التعارض، لكن عند التحقيق يتبين أنَّه لا خلاف بين السلف في الآية؛ فالمراد بقول أبي هريرة: «نسخها اللَّه» ليس النسخ المعروف عند الأصوليين بحدِّه الذي ذكرناه.

قال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٤/ ١٠١): «وفصل الخطاب: أنَّ لفظ النسخ مجمل؛ فالسلف كانوا يستعملونه فيما يظن دلالة الآية عليه من عموم، أو إطلاق، أو غير ذلك؛ كما قال مَن قال: إنَّ قوله -تعالى-: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ [الحج: ٧٨] نُسِخَ بقوله -تعالى-: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وليس بين الآيتين تناقض.

لكن قد يفهم بعض الناس من قوله: ﴿حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ و﴿حَقَّ جِهَادِهِ﴾ الأمر بما لا يستطيعه العبد، فينسخ ما فهمه هذا كما ينسخ اللَّه ما يلقي الشيطان ويحكم اللَّه آياته، وإنْ لم يكن نسخ ذلك نسخ ما أنزله، بل نسخ ما ألقاه الشيطان، إمَّا من الأنفس، وإمَّا من الأسماع، وإمَّا من اللسان، وكذلك ينسخ اللَّه ما يقع في النفوس من فَهْمِ معنى، وإنْ كانت الآية لا تدل عليه، لكنه معنًى محتمل، وهذه الآية من هذا الباب؛ فإنَّ قوله: ﴿وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ...﴾ [البقرة: ٢٨٤] الآية إنما تدل على أنَّ اللَّه يحاسب بما في النفوس، لا على أنَّه يعاقب على كل ما في النفوس».

---

(١) انظر: «صحيح البخاري» (٤٥٤٥، ٤٥٤٦)، و«تفسير عبد الرزاق» (١/ ١١٣-١١٤)، و«تفسير ابن جرير» (٥/ ١٣١-١٣٤)، و«معجم الطبراني» (٩٠٣٠، ١٠٧٧٠)، و«تفسير ابن المنذر» (١٦٨، ١٦٩-١٧٠)، و«مصنف ابن أبي شيبة» (١٤/ ٧)، و«مسند أحمد» (٥/ ١٩٤-١٩٥)، و«جامع الترمذي» (٢٩٩٠)، و«تفسير سعيد بن منصور» (٤٨٢ - ط. الصميعي).

✹ إنكار النسخ:

أَلَّف بعضُ المعاصرين كتابًا سمَّاه: «لا نسخ في القرآن»! أنكر فيه وقوع النسخ بالكلية! ولم يُؤْثَرْ هذا عن أحد من الأقدمين.

نعم؛ يذكر عن رجل من المعتزلة -يُكْنَى: أبا مسلم الأصفهاني- أنَّه كان ينكر وقوع النسخ، وعند المحاققة والمباحثة ثبت أنَّه يُسمِّي النسخ باسم آخر؛ فهو يعترف بحقيقة النسخ، لكن يسميه اسمًا آخر غير النسخ.

وعلى هذا؛ فإنَّ الأمر يعود إلى قاعدة: (لا مشاحة في الاصطلاح)، مع التنبيه على أنَّ استخدام الاصطلاح الشائع عند العلماء أضبط وأحسن من أَنْ نحدث اصطلاحًا جديدًا.

قال صاحب «المعتمد» (١/ ٣٧٠) -وهو أبو الحسين البصري، وكان معتزليًّا-: «اتفق المسلمون على حسن نسخ الشرائع، إلَّا حكاية شاذة عن بعض المسلمين».

وقال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (ص ٦٠٨): «النسخ جائز عقلًا، واقع سمعًا، بلا خلاف في ذلك بين المسلمين، إلَّا ما يروى عن أبي مسلم الأصفهاني؛ فإنَّه قال: إنَّه جائز غير واقع، وإذا صح هذا عنه؛ فهو دليل على أنَّه جاهل بهذه الشريعة المحمدية جهلًا فظيعًا، وأعجب من جهله بها حكاية مَن حكَى عنه الخلاف في كتب الشريعة؛ فإنه إنما يُعتدُّ بخلاف المجتهدين! لا بخلاف مَن بلغ في الجهل إلى هذه الغاية!!».

ثم قال (ص ٦١١): «وعلى كلا التقديرين؛ فذلك جهالة منه عظيمة للكتاب والسنة ولأحكام العقل؛ فإنَّه إنِ اعترف بأنَّ شريعة الإسلام ناسخة لما قبلها من الشرائع؛ فهذا بمجرده يوجب عليه الرجوع عن قوله!».

وقال الآمدي في «الإحكام» (٣/ ١٦٥): «وقد اتفق أهل الشرائع على جواز النسخ عقلًا، وعلى وقوعه شرعًا، ولم يخالف في ذلك من المسلمين سوى أبي مسلم الأصفهاني؛ فإنَّه منع من ذلك شرعًا، وجوَّزه عقلًا».

واستدل أبو مسلم الأصفهاني على منع النسخ في النصوص من الكتاب والسنة بدليل نقلي وآخر عقلي، وردده معه! وتعلَّق به! وتشبث به مَن ألَّف في هذا الباب من المعاصرين!

أمَّا الدليل النقلي؛ فهو قول اللَّه -عزَّ وجلَّ- في سورة فصلت: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ . لاَّ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [٤١-٤٢]، فقال: «إن اللَّه -عزَّ وجلَّ- بيَّن ونفى عن كتابه إتيان الباطل، فلو نسخ شيئًا لكان باطلًا»! وقال: «النسخ فيه عقيدة البداء -أو البدو-، وهي العقيدة التي يقولها اليهود»؛ أي: أنَّ اللَّه -عزَّ وجلَّ- ظهر له شيءٌ بعد أَنْ خفي عليه! فأمر بشيء، ثم ظهر له أنَّ الخير والصواب في خلافه! ثم قال: «لو قلنا بجواز النسخ في الأخبار لقلنا بعقيدة البداء»!

وفي الحقيقة؛ هذا كلام ساقط! وليس بصحيح!!

ورد العلماء على هذا المذهب من وجهين:

الأول: إنَّ الباطل المذكور في القرآن هو الكذب، وشتَّان بين الكذب والنسخ.

الثاني: إنَّ الباطل الوارد في الآية معناه منع الإبطال؛ فلم يتقدمه ما يبطله، ولن يلحقه ما يبطله، فهو محكم بخلاف الشرائع السابقة، ولو سلمنا أنَّ النسخ فيه إبطالٌ للحكم، فالباطل غير الإبطال؛ إذ إنَّ النسخ حقٌّ لا باطل فيه، وإِنْ كان فيه إبطال لحكم سبقه.

قال الطوفي في كتابه «الإشارات الإلهية» (٣/ ٢١٧):

«﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت: ٤٢]؛ أي: لم يتضمن كذبًا في إخباره بما كان، ولا في إخباره بما سيكون، والمراد لا يلحقه الباطل ولا الإبطال بجهة من الجهات، لا بمناقضةٍ، ولا معارضةٍ، ولا تنكيتٍ، ولا تبكيتٍ، ولا شيءٍ من جنس ذلك.

وربما احتج بهذا مَن منع النسخ في القرآن؛ كأبي مسلم الأصفهاني؛ لأنَّ النسخ إبطال للنصِّ، وهو باطل منفيٌّ عن الكتاب بالنص، ويجاب بمنع أنَّ النسخ إبطال، ثم بمنع أنَّ هذا الإبطال باطل، بل هو حقٌّ من حقٍّ ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩]».

ثم القول بالبداء هذا جهل! فنقول: إنَّ الله لما أمر بالتكليف الأوَّل أمرهم بما هو عالم أنه سيرفعه في وقت النسخ، وإنْ لم يطلعنا عليه.

* الإجماع على وقوع النسخ في الشريعة:

نقل بعض الأصوليين الإجماع على وقوع النسخ في الشريعة، وسبق نقل ذلك قريبًا عن الآمدي والشوكاني، وهذه نقولات أُخرى عن غيرهما:

قال الباجي في كتابه «إحكام الفصول» (٣٩١): «كافة المسلمين على القول بجواز النسخ».

وقال أبو الخطاب الكلوذاني الحنبلي في كتابه «التمهيد» (٢/ ٣٤١): «يحسن نسخ الشرائع -عقلًا وسمعًا-، وهو قول عامة الفقهاء والمتكلمين».

وقال الرازي في كتابه «المحصول» (٣/ ٢٩٤): «النسخ -عندنا- جائز عقلًا،

وواقع سمعًا»، وقال: «الأُمَّةُ مُجْمِعَةٌ على وقوعِ النسخِ».

وقال الكمال بن الهمام في كتابه «التحرير» (٦/ ٢٩٨٤ - التحبير): «أجمع أهل الشرائع على جواز وقوعه».

✹ الأدلة على وقوع النسخ:

الأدلة على جواز وقوع النسخ كثيرة، يمكن إجمالُها بالآتي:

أولاً: الدليل العقلي: إنَّ الناس في اعتقاد أنَّ أفعال اللَّه -عزَّ وجلَّ- مُعلَّلة على قولين:

- فمنهم مَن قال: إنَّ اللَّه أفعاله لا تقبل التعليل فإنَّه يقول بأنَّ اللَّه -سبحانه- له أَنْ يفعل، ويأمر بما شاء، فسقط أصل المسألة، وبالتالي؛ فاللَّه -عزَّ وجلَّ- ﴿**لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾ [الأنبياء: ٢٣]، فله -سبحانه- أَنْ يأمر، أو أَنْ ينهى بما شاء، متى شاء، كيف شاء.

- وعلى القول بأنَّ أفعال اللَّه تقبل التعليل؛ فحينئذٍ يكون وقوع النسخ من أجل حكمةٍ ومصلحة؛ وذلك أنَّ للَّه -عزَّ وجلَّ- شرائع، وكما أنَّ شريعة الإسلام نسخت الشرائع السابقة، فقد يقع في مفردات هذه الشريعة ما ينسخ بعضها بعضًا؛ فالكُلُّ دين اللَّهِ -سبحانه- وشرعه، فما الذي جوّز سابقًا، ومنع لاحقًا، ثم إنَّ النَّاس مختلفون بحسب خلاف الأزمنة، ولكل زمان نوع من التدبير، وحظ من اللطف والمصلحة، تختص بزمان دون زمان، وبأُمَّة دون أُمَّة، وهذا المعنى فيه بيان أنَّ اللَّه يُربِّي عباده، ويُؤدِّبهم، ويُنقلهم من عمل إلى عمل، فحينئذٍ؛ النسخ عقلًا ليس بممنوع.

ثانيًا: الأدلة النقلية: جاء التصريح بالنسخ في كتاب الله في قوله -تعالى-: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، فهذه الآية دلت بمنطوقها على أنَّ الله -عزَّ وجلَّ- ينسخ آية، ويأتي بمثلها، أو بخير منها.

وكذلك قول الله -تعالى-: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ﴾ [النحل: ١٠١]، فهاتان آيتان دلتا على جواز النسخ.

قوله: **(والنسخ إلى بدل وإلى غير بدل).**

لقد عزا بعض الناس هذا الكلام إلى الجمهور، وهو ليس بدقيق، بل وجدت في كلام الشافعي -رحمه الله- ما يشير إلى أنَّه لا يقبل هذا الكلام، فقال في «الرسالة» (ص ١٠٩ - فقرة ٣٢٨): «وليس ينسخ فرض أبدًا إلَّا أثبت مكانه فرض، كما نسخت قبلة بيت المقدس فأثبتت مكانها الكعبة، وكل منسوخ في كتاب وسنة هكذا».

فيستفاد من كلام الشافعي أنَّه لا ينسخ إلى غير بدل، وإنما لابد من البدل.

وقال الإمام الشنقيطي -رحمه الله- في «أضواء البيان» (٣/ ٣٦٢): «اعلم أنَّ ما يقوله بعض أهل الأصول -من المالكية والشافعية وغيرهم[1]- من جواز النسخ

---

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/ ٥٤٥)، و«المحصول» (١/ ٣/ ٤٧٩)، و«البرهان» (٢/ ١٣١٣)، و«الإحكام» للآمدي (٣/ ١٣٥)، و«المعتمد» (١/ ٣٨٤)، و«روضة الناظر» (١/ ٢١٦)، و«شرح العضد على ابن الحاجب» (٢/ ١٩٢)، و«اللمع» (١٧١)، و«فواتح الرحموت» (٢/ ٦٩)، و«شرح المحلِّي على جمع الجوامع» (٢/ ٧٧)، و«نهاية السول» (٢/ ٢٤٢)، و«شرح تنقيح الفصول» (ص ٣٠٨)، و«تيسير التحرير» (٣/ ١٩٧)، و«الذخيرة» (١/ ١١٠) للقرافي.

بلا بدل -وعزاه غير واحد للجمهور، وعليه درج في «المراقي» بقوله: «وينسخ الخف بما له ثقل...، وقد يجيء عاريًا من البدل»- أنَّه باطل بلا شك، والعجب ممن قال به من العلماء الأجلاء مع كثرتهم، مع أنه مخالف مخالفة صريحة لقوله -تعالى-: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، فلا كلام -ألبتة- لأحد بعد كلام اللَّه، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلاً﴾ [النساء: ١٢٢]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]، ﴿أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١٤٠]؛ فقد ربط -جلَّ وعلا- في هذه الآية الكريمة بين النسخ وبين الإتيان ببدل منسوخ على سبيل الشرط والجزاء، ومعلوم أنَّ الصدق والكذب في الشرطية يتواردان على الربط، فيلزم أنه كلما وقع النسخ وقع الإتيان بخير من المنسوخ أو مثله، كما هو ظاهر، وما زعمه بعض أهل العلم من أن النسخ وقع في القرآن بلا بدل، وذلك في قوله -تعالى-: ﴿يأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢] فإنَّه نسخ بقوله -تعالى-: ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ﴾ [المجادلة: ١٣]، ولا بدل لهذا المنسوخ؛ فالجواب: أنَّ له بدلًا، وهو أنَّ وجوب تقديم الصدقة أمام المناجاة لما نسخ بقي استحباب الصدقة وندبها».

وقال ابن القيم في «الجواب الكافي» (١٣٥): «فإنَّ الربَّ -تعالى- ما أمر بشيء ثم أبطله رأسًا، بل لا بد أَنْ يبقى بعضُه أو بدلُه، كما أبقى شريعة الفداء، وكما أبقى استحباب الصدقة بين يدي المناجاة، وكما أبقى الخمس صلوات بعد رفع الخمسين، وأبقى ثوابها».

وهناك كلام لابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٧/ ١٩٥) يُرجِّحُ هذا الكلام في هذه المسألة، فقال: «إنَّ الأفعال المأمور بها كل منها في وقتها أفضل؛ فالصلاة

إلى القدس قبل النسخ كانت أفضل، وبعد النسخ كانت إلى مكة أفضل».

ثم قال: «فيتوجه الاحتجاج بهذه الآية على أنَّه لا ينسخ القرآن إلَّا قرآن، كما هو مذهب الشافعي، وهو أشهر الروايتين عن أحمد، بل هي المنصوصة عنه صريحًا أَنْ لا ينسخ القرآن إلَّا قرآن يجيء بعده، وعليها عامة أصحابه؛ وذلك لأنَّ اللَّه قد وَعَدَ أنه لا بُدَّ للمنسوخ من بدل مماثل أو خير، ووَعَدَ بأنَّ ما أنسأه المؤمنين؛ فهو كذلك، وأنَّ ما أخره فلم يأتِ وقت نزوله؛ فهو كذلك، وهذا -كله- يدل على أنه لا يزال عند المؤمن القرآن الذي رفع أو آخر مثله أو خير منه.

ولو نسخ بالسنة، فإنْ لم يأتِ قرآن مثله أو خير منه؛ فهو خلاف ما وَعَدَ اللَّه.

وإنْ قيل: بل يأتي بعد نسخه بالسنة، كان بين نسخه وبين الإتيان بالبدل مدة خالية عن ذلك، وهو خلاف مقصود الآية، فإنَّ مقصودها أنه لا بُدَّ من المرفوع أو مثله أو خير منه».

قوله: (**ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب**)؛ أي: أنَّ النسخ باعتبار الناسخ ينقسم إلى أربعة أقسام:

أولاً: نسخ القرآن بالقرآن: وهذا من الأقسام التي اتَّفق عليها العلماء؛ مثل: قوله -تعالى-: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ**﴾ [البقرة: ١٨٠]؛ ﴿**خَيْرًا**﴾؛ أي: مالًا؛ فهذه الآية نُسِخَتْ بآية المواريث، وقد صحَّ عن النَّبِيِّ ﷺ أنه قال: «إنَّ اللَّه قد أعطى كل ذي حق حقه؛ فلا وصية لوارث»[١].

(١) أخرجه أبو داود (٢٨٧٢) عن أبي أُمامة، وقال عنه شيخنا الألباني -رحمه اللَّه-: =

ثانيًا: نسخ السنة بالسنة: وهذا جائزٌ والخلاف فيه ضعيف جدًّا، ومثاله قوله ﷺ: «نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها»[١].

ثالثًا: نسخ السنة بالقرآن: مثل نسخ استقبال قبلة بيت المقدس التي ثبتت في السنة باستقبال الكعبة التي ثبتت بالقرآن في قوله -تعالى-: ﴿**فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**﴾ [البقرة: ١٤٤].

ووقع في هذا خلاف بين العلماء[٢]، قال الشافعي في «الرسالة» (ص ١٠٨): «وهكذا سنة رسول اللَّه لا ينسخها إلَّا سنة رسول اللَّه»، وقال (ص ١١٠): «لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنَّبِيِّ فيه سنة تُبَيِّنُ أنَّ سنته الأولى منسوخة بسنَّتِهِ الآخرة، حتَّى تقوم الحجة على الناس بأنَّ الشيء ينسخ بمثله».

فكأنَّه يرى جواز الوقوع، مع ضرورة رعاية رسول اللَّه ﷺ لذلك البيان، ويكاد يكون هذا هو الواقع في النصوص باطراد بتتبع الأمثلة، وكان شيخنا الألباني -رحمه اللَّه- يتمنَّى لو أنَّ طالبَ علمٍ دَرَسَ هذه المسألة من خلال السبر والاستقراء في النصوص، والفحص والبحث والفتش عمَّا قيل فيه من هذا النوع أنَّه منسوخ، ولعل جادًّا شادٍ يقوم بذلك، وما ذلك على اللَّه بعزيز.

رابعًا: نسخ القرآن بالسنة: في هذا خلاف، ومذهب جماهير الأصوليين[٣]

= **حسن صحيح**.

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» (٣/ ٥٥٩)، و«أضواء البيان» (٣/ ٣٦٧).

(٣) وهذا مذهب إمام الحرمين في «البرهان» (٢/ ١٣٠٧)، وانظر: «الإيضاح لناسخ =

جواز نسخ الكتاب بالسنة إذا كانت متواترة، وذهب الشافعي وأحمد إلى أنَّه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة، بل لا ينسخ القرآن إلَّا قرآن مثله[١]، وهذا اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية[٢]، والذي أراه أنه ليس في السنة أمر إلَّا وله صلة في القرآن، فإنما هي تبيين له وتفصيل.

وقد قال بعض الأصوليين: ما من حديث قيل فيه: إنه نسخ القرآن إلَّا ويوجد في القرآن إمَّا عموم، أو خصوص يدلل على نسخ تلك الآية، ويكاد يكون هذا أمر بالاستقراء صحيحًا.

ورجَّح الماتن عدم جواز وقوع هذا النوع من النسخ بقوله بعد هذا التقسيم: **(ولا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد، ولا نسخ الكتاب بالسنة؛ لأنَّ الشيء ينسخ بمثله، وبما هو أقوى منه)**.

وحجَّة عدم الجواز: أنَّ المتواتر أقوى من الآحاد، والأقوى لا يُرفع بما هو دونه! إذِ المتواتر -عندهم- مقطوع به، والآحاد -عندهم- مظنون، ولا يجوز ترجيح القطع على الظن.

= القرآن ومنسوخه» (ص ٧٨)، و«المحصول» (١/ ٣/ ٥١٩)، و«البحر المحيط» (٤/ ١٠٩)، و«العدّة» (٣/ ٧٨٨)، و«التمهيد» (٢/ ٣٠٩٦)، و«روضة الناظر» (١/ ٢٢٤، ٢٢٥)، و«المستصفى» (١/ ١٢٦)، و«شرح مختصر الروضة» (٢/ ٣٢٥)، و«الإحكام» لابن حزم (٤/ ٤٧٧)، و«أضواء البيان» (٣/ ٣٦٧)، و«المذكرة في أصول الفقه» (٨٥).

(١) انظر: «الرسالة» (١٠٦-١٠٩)، و«العدة» (٣/ ٧٨٨).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى» (١٧/ ١٩٥، ١٩٧) و(١٩/ ٢٠٢) و(٢٠/ ٣٩٧-٣٩٩)، و«أصول الفقه وابن تيمية» (٥٣٣)، و«إعلام الموقعين» (٢/ ٣٠٦، ٣٠٨ - بتحقيقي).

وهذا الكلام لا يسلَّم لهم، وفيه مناقشات، بل عليه مُؤاخذات، يمكن إجمالها بالآتي:

أولاً: الاستدلال المذكور على طريقة المناطقة وأهل الكلام، ورفع التعارض في مسائل الأصول لا يكون بهذه الطريقة عند الأئمة الفحول؛ إذ مسائل الأصول طريقها اليقين لا الظن، بَرْهَنَ على ذلك بما لا مزيد عليه الشاطبيُّ في (مقدمات) «الموافقات».

ثانيًا: لا تعارض ألبتّة بين خبرين مختلفي التاريخ؛ لإمكان صدق كلٍّ منهما في وقته، وقد أجمع جميع النظار على أنَّه لا يلزم التناقض بين القضيتين إلَّا إذا اتَّحد زمنهما، أمَّا إذا اختلفا فيجوز صدق كلٍّ منهما في وقتها، فلو قلتَ: النَّبيُّ ﷺ صلَّى إلى بيت المقدس، وقلتَ -أيضًا-: لم يُصَلِّ إلى بيت المقدس، وعَنَيْتَ بالأُولَى: ما قبل النسخ، وبالثانية: ما بعده؛ لكانت كلٌّ منهما صادقة في وقتها[(١)].

ثالثًا: إنَّ النسخ في الحقيقة إنَّما جاء رافعًا لاستمرار حكم المنسوخ ودوامه، وذلك ظني، وإنْ كان دليله قطعيًّا، فالمنسوخ إنَّما هو هذا الظني لا ذلك القطعي[(٢)].

رابعًا: وقوع بعض الأمثلة دليل على الجواز، ويذكر بعضهم مثالاً عليه، وهو: قوله -تعالى-: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ** . .﴾ [المائدة: ٦] الآية، فقالوا: هي منسوخة بجَمْعِهِ ﷺ صلوات بوضوء واحد، فقال: «عمدًا فعلتُهُ يا عمر»[(٣)]، قالوا: هذا نسخ المتواتر بالآحاد!

---

(١) أفاد الوجه الثاني الشنقيطي في «المذكرة» (ص ٨٦).

(٢) انظر: «نزهة الخاطر العاطر» (١/ ٢٢٨، ٢٢٩).

(٣) مضى تخريجه.

والصحيح أنَّه تخصيص؛ فالآية عامة في كلِّ وقتٍ، لكُلِّ مكلَّفٍ، على أيِّ حالٍ، متطهرًا أو غير متطهر، ودلت الحادثة على عدم الوجوب في حقِّ المتطهر؛ فهو نسخ -بالمعنى الواسع عند السلف-، دون ما استقرَّ عليه الاصطلاح الذي نتكلم عنه، واللَّه الموفق، لا ربَّ سواه.

قوله: (**ويجوز نسخ الرسم وبقاء الحكم**)؛ أي: أنَّ النسخ باعتبار المنسوخ ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: نسخ الحكم وبقاء الرسم[1]: مثل قوله -تعالى-: ﴿**وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً**﴾ [النساء: ١٥] نُسِخَ بقوله: ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**﴾ [النور: ٢]، وهذا النوع هو الذي يراد أصالة من النسخ، وهو محل عناية العلماء في مباحثهم النظرية والتطبيقية من نصوص الكتاب والسنة بتتبع مفرداته.

الثاني: نسخ الرسم -التلاوة- وبقاء الحكم: مثاله آية الرجم؛ فقد ثبت عن

---

(١) الرسم: أصله الأثر، والمراد أثر الكتابة في اللفظ، وهو تصوير الكلمة بحروف هجائها بتقدير الابتداء بها، والوقوف عليها.

والمراد هنا رسم المصحف العثماني الذي أجمع عليه الصحابة، وتلقّته الأُمَّةُ بالقبول بترتيب آياته، بل كلماته، بل حروفه، الذي ليس لنا إلى إنكاره من سبيل، وأصبح مصحف عثمان الإمامَ والدليلَ فيما يعنيه من ترتيب يمنع التقديم والتأخير، ومَن حصر يمنع الزيادة والنقصان، وإبدال لفظ بلفظ آخر، وهو حجة على القارئين والمُقرئين إلى يوم الدين، انظر: «رسم المصحف العثماني» لعبد الفتاح شلبي (ص ٥-٦).

عمر، قال: «إنَّ اللَّه بعث محمدًا ﷺ بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل اللَّه آية الرجم، قرأناها، وعقلناها، ووعيناها. رجم رسول اللَّه ﷺ ورجمنا بعده، فأخشى -إِنْ طال بالناس زمانٌ- أَنْ يقول قائلٌ: ما نجد الرجم في كتاب اللَّه! فيضِلوا بترك فريضة أنزلها اللَّه، والرجم في كتاب اللَّه حقٌّ على مَن زنى إذا أُحصن من الرجال والنساء، إذا قامت البينة، أو كان الحبل، أو الاعتراف»(١).

*** تحقيق مهم في بيان أنَّ: (والشيخ والشيخة فارجموهما ألبتة) لم يثبت على قواعد أهل الصنعة الحديثية:**

لم يقع تنصيص على آية الرجم في لفظ البخاري، وأخرجه أيضًا برقم (٦٨٢٩) بنحوه من طريق سفيان بن عيينة، عن الزهري، عن عبيد اللَّه بن عبد اللَّه، عن ابن عباس، قال: سمعتُ عمرَ يقول: . . . وذكر نحوه مختصرًا، دون ذكر آية الرجم، وإنما بلفظ: «أَلا وإنَّ الرجم حقٌّ على مَن زنى وقد أُحصن، إذا قامت البينة أو كان الحملُ أو الاعتراف»، ونصص عليها جمعٌ؛ فقالوا: (والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)، وزاد بعضهم: (بما قضيا من اللذة).

أخرجه النسائي في «الكبرى» (٤/ ٢٧٣)، وابن أبي شيبة (٥/ ٥٣٩) رقم (٢٨٧٧٦) -ومن طريقه ابن ماجه (٢٥٥٣)-، والدوري في «جزء قراءات النَّبيِّ ﷺ» (ص ١٣٣)، وابن عبد البر في «الاستذكار» (٩/ ٥٢ - النداء) من طريق سفيان بن عيينة به.

وهكذا أخرجه الإسماعيلي في «مستخرجه»! قال ابن حجر في «فتح الباري»

---

(١) أخرجه البخاري (٦٨٣٠) عن ابن عباس.

(١٢/ ١٤٣):

«وقد أخرجه الإسماعيلي من رواية جعفر الفريابي عن علي بن عبد الله شيخ البخاري فيه، فقال بعد قوله: «أو الاعتراف»: «وقد قرأناها: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)، وقد رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده»؛ فسقط من رواية البخاري من قوله: (وقرأ)، إلى قوله: (البتة)، ولعل البخاري هو الذي حذف ذلك عمدًا، . . .».

قال أبو عبيدة: التنصيص على الآية في هذا الخبر من أفراد سفيان بن عيينة[1]، وقد خالف جماعةً من أصحاب الزهري في روايتهم عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وهذا ما وقفت عليه منهم:

الأول: صالح بن كيسان، عند البخاري في «صحيحه» (٦٨٣٠)، والبغوي في «شرح السنة» (٢٥٨٢)، ولفظه هو الذي أوردناه آنفًا.

الثاني: يونس بن عبد الأعلى، عند مسلم (١٦٩١)، والنسائي في «الكبرى» (٤/ ٢٤٧).

الثالث: هشيم بن بشير، عند أحمد (١/ ٢٩)، وأبي داود (٤٤١٨)، وهكذا أخرجه أبو الشيخ في «ذكر الأقران» رقم (١٧١) من طريق بشر بن معاذ، عن هشيم،

---

(١) على اختلاف وقع عليه فيه؛ فبعضهم لم يذكرها عند ابن عبد البر مثلاً، وسيأتي أيضًا ما يدل عليه.

نعم؛ جاء من طريق أخرى بمتابعة ناقصة عند البزار في «البحر الزخار» (١/ ٤٢٠) رقم (٢٨٦)، وفيه أبو نجيح معشر، وهو ضعيف. وانظر: «مجمع الزوائد» (٢/ ٢٩٢-٢٩٣).

إِلَّا أنَّه جعل بين ابن عباس وعمر: عبد الرحمن بن عوف.

الرابع: معمر، عند عبد الرزاق (٩٧٥٨، ١٣٣٢٩، ٢٠٥٢٤)، والحميدي (٢٥)، وأحمد (١/ ٤٧)، والترمذي (١٤٣٢).

الخامس: مالك في «موطئه» (ص ٨٢٣) -ومن طريقه: الشافعي في «الأُم» (٥/ ١٥٤)-، و«اختلاف الحديث» (ص ١٥٢)، وأحمد (١/ ٤٠، ٥٥)، والدارمي في «مسنديهما» (٢/ ١٧٩)، والنسائي في «الكبرى» (٤/ ٢٧٤) رقم (٧١٥٨).

السادس: عبد اللَّه بن أبي بكر بن حزم، عند النسائي في «الكبرى» (٤/ ٢٧٤) رقم (٧١٥٩).

السابع: عقيل، عند النسائي في «الكبرى» (٤/ ٢٧٤) رقم (٧١٦٠).

ورواه سعد بن إبراهيم قال: سمعتُ عبيد اللَّه بن عبد اللَّه بن عتبة يُحدِّث عن ابن عباس عن عبد الرحمن بن عوف، قال: حَجَّ عمر بن الخطاب، فأراد أن يخطب الناس خطبة، فقال عبد الرحمن بن عوف: إنه قد اجتمع عندك رعاعُ الناس، فأخّر ذلك حتى تأتي المدينة، فلما قدم من المدينة دنوتُ قريبًا من المنبر، فسمعته يقول: «وإن ناسًا يقولون: ما بال الرجم، وإنما في كتاب اللَّه الجلد؟! وقد رجم رسول اللَّه ﷺ ورجمنا بعده، ولولا أن يقولوا: أثبتّ في كتاب اللَّه ما ليس فيه، لأثبتُّها كما أنزلت».

أخرجه أحمد (١/ ٥٠)، وابن أبي شيبة (١٤/ ٥٦٣)، والنسائي في «الكبرى» (٤/ ٢٧٢) رقم (٧١٥٣-٧١٥٥).

وأخرجه هكذا عن الزهري جمعٌ كبير؛ منهم: مالك (١/ ٨٢٣) -ومن طريقه البخاري (٢٤٦٢، ٣٩٢٨)، والنسائي في «الكبرى» (٧١٥٧، ٧١٥٨)، والدارمي (٢٣٢٢، ٢٧٨٤)، وأحمد (١/ ٥٥)، وابن حبان (٤١٤) وغيرهم، وبعضهم يزيد على بعض، وقرن البخاري والنسائي في الموضع الثاني بمالك: يونس بن يزيد الأيلي.

ورواه جمعٌ آخرون عن مالك، ومنهم من طوّل، ومنهم من اختصر، تراهم عند الحميدي (٢٦، ٢٧)، وابن أبي شيبة (١٠/ ٧٥-٧٦)، و(١٤/ ٥٦٣-٥٦٧)، والبخاري (٣٤٤٥، ٤٠٢١، ٦٨٢٩، ٦٨٣٠، ٧٣٢٣)، ومسلم (١٦٩١)، وأبو داود (٤٤١٨)، والترمذي في «الشمائل» (٣٢٣)، والنسائي في «الكبرى» (٧١٥٦، ٧١٥٩، ٧١٦٠)، وابن ماجه (٢٥٥٣)، وأبو يعلى (١٥٣)، وابن حبان (٤١٣، ٦٢٣٩)، والبيهقي (٨/ ٢١١).

وحتَّى لا يطول بنا البيان، لا بُدَّ من التنبيه على أمرين:

الأول: أنَّ من هؤلاء (سفيان بن عيينة)، كما عند الحميدي، وسبق ذلك، ولكنه أسقط عبد الرحمن بن عوف.

الثاني: قد يقال: إنَّ هذا الخبر أرسله ابن عباس عن عمر، ولم يسمعه منه، وإنما من عبد الرحمن بن عوف عنه.

قلت: أخرجه أحمد (١/ ٥٥) وجوَّد إسناده ولفظه، وهذا لفظ ما يخصنا منه بحروفه، قال:

«حدثنا إسحاق بن عيسى الطبّاع: حدثنا مالك بن أنس: حدثني ابن شهاب،

عن عُبيد اللَّه بن عبد اللَّه بن مسعود: أنَّ ابن عباس أخبره: أنَّ عبد الرحمن بن عوف رَجَعَ إلى رَحْله، قال ابن عباس: وكنتُ أُقرئ عبدَ الرحمن بن عوف، فوجدني وأنا أَنْتَظِرُهُ، وذلك بمنًى في آخر حجةٍ حجَّها عُمر بن الخطاب، قال عبدُ الرحمن بن عوف: إنَّ رجلاً أتى عمر بن الخطاب، فقال: إنَّ فلانًا يقول: لو قد مات عمرُ بايعتُ فلانًا، فقال عمر: إنِّي قائمٌ العشيةَ في الناسِ فَمُحذِّرُهم هؤلاء الرَّهطَ الذين يريدون أَنْ يَغصِبوهم أمرَهم، قال عبد الرحمن: فقلتُ: يا أمير المؤمنين! لا تفعلْ؛ فإنَّ الموسم يجمعُ رَعَاعَ الناس وغوغاءَهم، وإنهم الذين يَغْلبون على مجَلِسِكَ إذا قمتَ في الناس، فأخشى أن تقول مقالةً يَطِيرُ بها أولئك فلا يَعُوها، ولا يَضَعوها على مواضعها، ولكن حتَّى تَقْدَمَ المدينة، فإنها دار الهجرة والسُّنَّة، وتخلُصَ بعلماء الناس وأشرافهم، فتقول ما قلتَ متمكِّنًا، فيَعُون مَقَالتَكَ، ويضعونها مواضعها، فقال عمر: لَئِن قَدِمْتُ المدينةَ صالحًا لأكلِّمنَّ بها الناسَ في أوَّل مقامٍ أقومُهُ.

فلمَّا قَدِمْنَا المدينة في عَقِبِ ذي الحجة، وكان يوم الجمعة، عجّلتُ الرَّواحَ صَكَّة الأعمى -قلتُ لمالكٍ: وما صكةُ الأعمى؟ قال: إنَّه لا يبالي أيَّ ساعة خرج، لا يعرف الحرّ والبرد، ونحو هذا-، فوجدتُ سعيدَ بن زيد عند رُكْنِ المنبر الأيمن قد سَبَقَنِي، فجلستُ حذاءَهُ تحكُّ ركبتي ركبتَهُ، فلم أَنشَبْ أن طَلَعَ عمرُ، فلمَّا رأيتُهُ قلتُ: ليقولَنَّ العشيَّةَ على هذا المنبر مقالةً ما قالها عليه أحدٌ قبله، قال: فأنكر سعيدُ بن زيد ذلك، فقال: ما عسيتَ أَنْ يقولَ ما لم يقُلْ أحدٌ؟

فجلس عمر على المنبر، فلما سَكَتَ المؤذنُ قام، فأثنى على اللَّه بما هو أهلُه، ثم قال: أمَّا بعدُ؛ أيها الناس! فإنِّي قائلٌ مقالةً قد قُدِّر لي أَنْ أقولها، لا أدري لعلها بين يدَيْ أجلي، فمَن وعاها وعقلها فَلْيُحَدِّثْ بها حيثُ انتهَتْ به راحلتُه، ومَن لم يَعِها فلا

أُحِلُّ له أَنْ يكذبَ عليَّ، إنَّ اللَّه تبارك وتعالى بعث محُمَّدًا ﷺ بالحقِّ، وأنزل عليه الكتابَ، وكان مما أُنْزِلَ عليه آيةُ الرجمِ، فقرأناها ووعَيْناها، ورجم رسول اللَّه ﷺ، ورجَمْنا بعده، فأخشى إِنْ طال بالناس زمانٌ أن يقولَ قائلٌ: لا نجدُ آيَةَ الرجم في كتاب اللَّه عز وجل، فيَضِلُّوا بترك فريضةٍ قد أنزلها اللَّه عز وجل، فالرجمُ في كتاب اللَّه حقٌّ على مَن زَنَى إذا أُحصنَ من الرجال والنساء إذا قامت البينةُ أو الحبَلُ أو الاعترافُ...» إلى آخر خبر السقيفة.

وبهذا يتبين أنَّ لفظ الآية: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة) غير محفوظة في حديث عمر -رضي اللَّه عنه- من طريق الزهري السابقة الذكر.

قال النسائي في «الكبرى» (٢/ ٢٧٣): «لا أعلم أحدًا ذكر في هذا الحديث: (الشيخ والشيخة فارجموهما البتة) غير سفيان، وينبغي أنه وهم، واللَّه أعلم». انتهى.

والذي يدل أيضًا على أنَّ سفيان بن عيينة لم يحفظه، هو ما صرَّح به كما عند الحميدي في «المسند» (١/ ١٦)؛ فقال: «سمعته من الزهري بطوله، فحفظت منه أشياء، وهذا مما لم أحفظ منها يومئذٍ».

وعنده -أيضًا- عن ابن عيينة: «أتينا الزهري في دار الجواز، فقال: إن شئتم حدثتكم بعشرين حديثًا، وإن شئتم حدثتكم بحديث السقيفة، وكنتُ أصغر القوم، فاشتهيت أن لا يحُدّث به لطوله، قال: «فحفظت منه أشياء، ثم حدثني بقيته بعد ذلك معمر».

وقال النسائي في «الكبرى» (٤/ ٢٧٠): أخبرنا أحمد بن عمرو بن السرح: أخبرني الليث بن سعد، عن سعيد بن أبي هلال، عن مروان بن عثمان، عن أبي أمامة ابن سهل: أن خالته أخبرته قالت: لقد أقرأنا رسول اللَّه ﷺ آية الرجم: (الشيخ

والشيخة فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة).

ورواه النسائي في «الكبرى» أيضًا (٤/ ٢٧١): أخبرنا إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني: ثنا ابن مريم، قال: إنَّ الليث قال: حدثني خالد بن يزيد، عن سعيد بن أبي هلال به.

وأخرجه ابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٦/ ١٢٣) رقم (٣٣٤٤) - ومن طريقه ابن الأثير في «أسد الغابة» (٥/ ٥١٤)-، والطبراني في «الكبير» (٢٤/ ٣٥٠) رقم (٨٦٧)، والحاكم (٤/ ٣٥٩)، وأبو نعيم في «معرفة الصحابة» (٦/ ٣٥٨٨) رقم (٨٠٨٦) من طرقٍ عن الليث به.

ووقعت مُسماة عند الطبراني بـ(العجماء الأنصارية).

قلتُ: **وهذا إسناد ضعيف،** آفته مروان بن عثمان الذي ضعَّفه أبو حاتم، وقال عنه النسائي: «ومَن مروان بن عثمان حتَّى يصدق على اللَّه عزَّ وجلَّ».

ثم هذه الآية تخالف في اللفظ ما رواه الثقات الحفاظ.

وقال النسائي في «الكبرى» (٤/ ٢٧١) رقم (٧١٤٨): أخبرنا إسماعيل بن مسعود الجحدري، قال: ثنا خالد بن الحارث، والبيهقي (٨/ ٢١١) من طريق ابن أبي عدي كلاهما عن عبد اللَّه بن عون، عن محمد، قال: نبئت عن ابن أخي كثير بن الصَّلْت، قال: كنا عند مروان، وفينا زيد بن ثابت، فقال زيد: كنا نقرأ: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)، فقال مروان: لا تجعله في المصحف، قال: ألا ترى أنَّ الشابين الثيبين يرجمان؟ ذكرنا ذلك وفينا عمر، فقال: أنا أشفيك، قلنا: وكيف ذلك؟ قال: أَذْهَبُ إلى رسول اللَّه ﷺ إن شاء اللَّه، فأذكر كذا وكذا، فإذا ذكر آية

الرجم فأقول: يا رسول اللَّه أكتبني آية الرجم، قال: فأتاه فذكر آية الرجم، فقال: يا رسول اللَّه، أكتبني آية الرجم؟ قال: «لا أستطيع».

وهذا إسناد ضعيف؛ لجهالة عَيْنِ من نبَّأ محمدًا، عن ابن أخي كثير بن الصَّلت.

وأخرج عبد اللَّه بن أحمد في «زوائد المسند» (٥/ ١٣٢) -ومن طريقه الضياء في «المختارة» رقم (١١٦٦)-: ثنا خلف بن هشام: ثنا حماد بن زيد، عن عاصم ابن بهدلة، عن زر بن حُبيش، عن أُبي بن كعب، قال عن سورة الأحزاب: «لقد رأيتُها وإنها لتعادل سورة البقرة، ولقد قرأنا فيها (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من اللَّه واللَّه عزيز حكيم)»، وأخرجه من طريقه الضياء في «المختارة» (١١٦٦).

وأخرجه الحاكم (٤/ ٣٥٩)، والبيهقي (٨/ ٢١١) من طريقين آخرين عن حماد بن زيد به.

وأخرجه النسائي في «الكبرى» (٧١٥٠)، والطيالسي (٥٤٠)، وعبد الرزاق (٥٩٩٠، ١٣٣٦٣)، وأبو عبيد في «فضائل القرآن» (ص ٣٢٠)، وأحمد بن منيع - كما في «إتحاف الخيرة» (٨/ ١٤١)، والطبراني في «الأوسط» (٤٣٥٢)، والطبري في «تهذيب الآثار» (٢/ ٨٧٢-٨٧٤) رقم (١٢٢٦-١٢٣١)، وابن حبان (٤٤٢٨، ٤٤٢٩)، والحاكم (٢/ ٤١٥) و(٤/ ٣٥٩)، وأبو نعيم في «ذكر أخبار أصبهان» (١/ ٣٤٤-٣٤٥)، والضياء (١١٦٤، ١١٦٥)، وابن حجر في «موافقة الخُبر الخَبر» (٢/ ٣٠٣-٣٠٤) من طرقٍ عن عاصم به.

وهذا إسناد ظاهره أنَّه حسن؛ فرجاله مشهورون، قال ابن حزم في «المحلى» (١١/ ٢٣٥): «هذا إسناد صحيح كالشمس لا مغمز فيه».

وقال ابن كثير في «التفسير» (٣/ ٤٦٥): «وهذا إسناد حسن».

ولكن عاصم ابن بهدلة صدوق له أوهام، لا يتحمل هذا التفرد، كما سيأتي بيانه، والله أعلم.

والحديث أخرجه مالك في «الموطأ» رقم (١٦٥٠ - رواية يحيى الليثي)، ورقم (١٧٦٦ - رواية أبي مصعب الزهري)، ورقم (٦٣٩ - رواية الشيباني) عن يحيى بن سعيد الأنصاري، عن سعيد بن المسيب، عن عمر مطوَّلاً.

وفيه ذكر لفظة: (والشيخ والشيخة فارجموهما البتة).

وأخرجه من طريق مالكٍ: الشافعي في «اختلاف الحديث» (ص ١٥٢)، و«المسند» (٢/ ١٦١-١٦٢) رقم (٢٦٦ - مع «شفاء العي»)، والحنائي في «فوائده» (٢٧٣ - بتحقيقي)، وأبو أحمد الحاكم في «عوالي مالك» رقم (٢٧ - «زوائد الشحامي»)، والخطيب في «تاريخ بغداد» (٢/ ٣٨٦)، وابن حجر في «موافقة الخُبر الخَبر» (٢/ ٣٠٢-٣٠٣).

ورواية الخطيب قرن فيها مالكًا بيونس بن يزيد.

ورواه عن يحيى بن سعيد الأنصاري جَمْعٌ؛ منهم:

أولاً: يحيى بن سعيد القطان، عند أحمد (١/ ٣٦)، ولم يذكر آية الرجم، قال: «إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم، [وأن يقول قائلٌ]: لا نجد حدّين في كتاب الله، فقد رأيتُ النَّبِيَّ ﷺ قد رجم، وقد رجمنا».

ثانيًا: داود بن أبي هند، أخرجه ابن أبي شيبة (١٠/ ٧٧ - ط. الهندية) أو(٦/ ٥٥٣ - ط. دار الفكر)، والترمذي (١٤٣١)، ومسدد -كما في «تهذيب

التهذيب» (٤/ ٨٨)-، وأبو نعيم في «الحلية» (٣/ ٩٥) واختصره، فقال: «رجم رسول اللَّه ﷺ، ورجم أبو بكر، ورجمتُ أنا»، وعند الترمذي زيادة: «ولولا أني أكره أن أزيد في كتاب اللَّه لكتبته في المصحف، فإني قد خشيتُ أن تجيء أقوامٌ فلا يجدونه في كتاب اللَّه فيكفرون به».

قال الترمذي: «حديث عمر حديث حسن صحيح، وروي من غير وجه عن عمر».

ولم تذكر الآية في هذا الطريق.

ثالثًا: يزيد بن هارون، عند أحمد (١/ ٤٣)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٣/ ٣٣٤-٣٣٥) -ومن طريقه ابن الجوزي في «مثير العزم الساكن» رقم (٣٤٧)-، وابن شبة في «أخبار المدينة» (٣/ ٨٧٢)، وأبو نعيم في «الحلية» (١/ ٥٤)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (ص ٣٣٨ - ترجمة عمر)، وبعضهم ذكر الآية، ولفظه عند أحمد مثل رواية يحيى القطان المتقدمة، ولفظه عند ابن سعد: «فواللَّه لولا أن يقول الناس: أحدث عمر في كتاب اللَّه لكتبتها في المصحف، فقد قرأناها: (والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)».

قال سعيد: فما انسلخ ذو الحجة حتى طعن.

رابعًا وخامسًا: سفيان بن عيينة وعبد الوهاب الثقفي، عند الحاكم (٣/ ٩١-٩٢)، والفاكهي في «أخبار مكة» (٣/ ٧٩، ٨٠) رقم (١٨٣٠، ١٨٣١) مختصرًا، دون ذكر الآية، ولعل المذكور لفظ الثقفي.

وفي رواية الحاكم: ابن عيينة وحده.

فهؤلاء جميعًا رووه عن يحيى بن سعيد الأنصاري دون ذكر الآية!

وهكذا رواه جَمْعٌ عن سعيد بن المسيب، وهذا ما وقفتُ عليه:

أخرجه عبد الرزاق في «المصنف» (١١/ ٣١٥) رقم (٢٠٦٣٩) -ومن طريقه الخطابي في «العزلة» (ص ٢٠٠)- عن معمر، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب أو غيره، وذكر قصة نزول عمر البطحاء، ولم يذكر حديث الرجم.

وكذا أخرجه ابن شبّة في «أخبار المدينة» (٣/ ٨٧٦-٨٧٧) من طريق إسماعيل بن أمية بن عمر بن سعيد، عن عمر، مثل حديث سعيد بن المسيب، وفيه أبيات من الشعر مذكورة.

وأخرجه ابن سعد في «الطبقات» (٣/ ٣٣٥) من طريق عثمان بن أبي العاص، عن عمر، ولم يذكر الرجم.

وأخرجه عبد الرزاق في «المصنف» (١١/ ٣١٥) رقم (٢٠٦٣٨) من طريق سعيد بن أبي العاص، عن عمر مختصرًا دون ذكر الرجم، وفيه أنَّ كلام عمر المذكور كان وهو في البقيع.

وأخرجه الحارث بن أبي أسامة، ومسدد -ومن طريقيهما ابن أصبغ، ومن طريقه ابن عبد البر في «الاستذكار» (٩/ ٥١ - ط. النداء)، و«التمهيد» (٩/ ٨٣)- من طريق حماد بن زيد، عن يوسف بن مهران، عن ابن عباس.

وهذا كله يؤكد أن لفظة: (والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة) غير محفوظة من طريق سعيد بن المسيب عن عمر، ولم يذكرها غير سفيان بن عيينة، وقد صرَّح أنه لم يحفظ الخبر الذي فيها، وسمعه من الزهري على صغر.

وأنَّ اللفظ المحفوظ ما قاله في السقيفة: «فالرجم في كتاب اللَّه عز وجل، فيضلوا بترك فريضة قد أنزلها اللَّه عز وجل».

فيا تُرى؛ ما معنى (كتاب اللَّه) في كلام عمر هذا؟!

بلا شكٍ أنَّ (كتاب اللَّه) في هذا الخبر هو بمعنى (كتاب اللَّه) في كتابه لأبي موسى الأشعري[(١)]: «ما كان من شرط ليس في كتاب اللَّه».

قال ابن القيم في شرحه في كتابه المستطاب «إعلام الموقعين» (٣/ ١١٣-١١٤ - بتحقيقي) ما نصه: «ومعلوم أنه ليس المراد به القرآن قطعًا؛ فإنَّ أكثر الشروط الصحيحة ليست في القرآن، بل عُلمت من السنة، فعُلم أنَّ المراد بـ(كتاب اللَّه): حكمه، كقوله: ﴿كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، وقول النَّبِيِّ ﷺ: «كتاب اللَّهِ القصاصُ»[(٢)] في كسر السن؛ فكتابه سبحانه يطلق على كلامه وعلى حكمه الذي حكم به على لسان رسوله ﷺ». انتهى.

ثم رأيت نحوه في «شرح السنة» (١٠/ ٢٧٩) للبغوي، و«التمهيد» لابن عبدالبر (٩/ ٧٨)، و«الفصول» (٢/ ٢٥٩) للجصاص.

وهذا يتطابق مع قول عليٍّ في شراحة الهمدانية: «جلدتها بكتاب اللَّه، ورجمتها بسنة رسول اللَّه ﷺ».

وبهذا يزول الإشكال من أصله، ولكن قد يقول قائلٌ: ما معنى قول عمر: «لولا أنِّي أكره أن أزيد في كتاب اللَّه لكتبته في «المصحف»، فإني قد خشيت أن تجيء

---

(١) سيأتي تخريج مطوَّل له، انظر (ص ٤٩٩).

(٢) أخرجه البخاري (٤٤٩٩)، ومسلم (١٦٧٥) من حديث أنس.

أقوام فلا يجدونه في كتاب اللَّه فيكفرون به»؟!

قلتُ: هذا اللفظ لا يستقيم إلا على التفسير المذكور، ومراد عمر كتابته على حاشية «مصحفه»[١] لحفظه؛ فكراهيته للزيادة في «المصحف»، هي التي جعلته بادئ بدء يمنع من تدوين الحديث، قال النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ٩):

«وإسناد الحديث صحيح، إلَّا أنَّه ليس حكمه حكم القرآن الذي نقله الجماعة عن الجماعة، ولكنه سنة ثابتة، وقد يقول الإنسان: كنت أقرأ كذا لغير القرآن، والدليل على هذا أنَّه قال: ولو لا أني أكره أن يقال: زاد عمر في القرآن لزدته»؛ فهو إذًا ليس من القرآن، نعم؛ هو حكم مثبت عنده، ولكن قام دليل من الخارج يمنع إثباته في «المصحف»، ولو كان قرآنًا لبادر عمر ولم يعرج على مقال الناس؛ لأن مقال الناس -حينئذٍ- لا يصلح مانعًا[٢].

---

(١) وقع التصريح بذلك في بعض الروايات، انظر: «التلخيص الحبير» (٤/ ٥١)، و«الإحكام» للآمدي (٣/ ١٦٧)، و«أصول السرخسي» (٢/ ٧١)، و«المعتمد» (١/ ٣٨٧)، و«إيثار الإنصاف» (٢٠٤).

(٢) انظر: «البرهان» للزركشي (٢/ ٣٦)، و«الإتقان» (١/ ٧٧)، و«المستصفى» (١/ ٦٥)، و«إرشاد الفحول» (ص ٣٠).

ثم وجدت السبكي يقول في «الإبهاج» (٢/ ٢٤٢) ما نصه:

«ظاهر هذا أنَّ كتابتها جائزة، وإنما منعه من ذلك قول الناس، والجائز في نفسه قد يقوم من خارج ما يمنعه.

وإذا كانت كتابتها جائزة لزم أن تكون التلاوة باقية؛ لأنَّ هذا شأن المكتوب، وقد يقول القائل في مقابلة هذا: لو كانت التلاوة باقية لبادر عمر -رضي اللَّه عنه- إلى كتابتها ولم يعرج =

وقال ابن عبد البر في «التمهيد» (٤/ ٢٧٧): «وقد تأول قوم في قول عمر: «قرأناها على عهد رسول اللَّه ﷺ»؛ أي: تلوناها، والحكمة تتلى، بدليل قول اللَّه عز وجل: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب: ٣٤].

فإن قيل: ورد ذلك في غير حديث عمر! قلنا: نعم، ولكن بإسناد لا ينهض للحجيّة، مثل: حديث أُبي السابق؛ فمداره على عاصم ابن بهدلة، وهو لا يتحمل هذا التفرد، كما هو مذكور فيما يشبهه في كتب العلل، ولذا قال ابن حجر في «موافقة الخُبر الخَبر» (٢/ ٢٠٤) -وحسّن الحديث!-: «وعاصم هو: ابن بهدلة القارئ، وهو إمام في القراءة، صدوق في الحديث، تكلم بعضهم في حفظه»، ومما يؤكد ذلك كلام يأتي بطوله للباقلاني.

وأمَّا حديث زيد بن ثابت؛ فإسناده منقطعٌ، وفيه نُكرة ظاهرة، وهي عدم استطاعة النَّبِيِّ ﷺ أن يكتبه الآية! وفيه اضطراب؛ فقد قال المزي في «التحفة» (٣/ ٢٢٥): «رواه يزيد بن زريع عن ابن عون عن محمد قال: نبئت عن كثير بن الصلت».

= على مقال الناس؛ لأن مقال الناس لا يصلح مانعًا من فعل هذا الواجب.

وبالجملة؛ لا يبين لي هذه الملازمة -أعني: لولا قول الناس لكتبت-، ولعل اللَّه أن ييسر علينا حل هذا الأثر بمنه وكرمه؛ فإنا لا نشك في أنَّ عمرَ -رضوان اللَّه عليه- إنما نطق بالصواب، ولكنا نتهم فهمنا».

قلت: هذا كلام الزركشي في «البرهان» (٢/ ٣٦) دون قوله: «وبالجملة..» إلخ، ويعجبني ما قاله الزرقاني في «شرح الموطأ» (٤/ ١٤٥) عقب كلام الزركشي: «والذي يظهر: أنه ليس مراد عمر هذا الظاهر، وإنما مراده المبالغة والحث على العمل بالرجم...».

قلت: أخرجه الضياء في «المختاره» (١/ ٢٢٠) رقم (١١٧).

بينما قال خالد بن الحارث وابن عدي: «عن ابن أخي كثير بن الصلت».

فإِنْ قيل: ألم يُروَ موصولاً؟ قلنا: نعم، وفيه ما يشعر بردِّ كونه قرآنًا.

أخرج أحمد (٥/ ١٨٣) -ومن طريقه ابن عساكر (٥٠/ ٣٦)، والمزي في «تهذيب الكمال» (٢٤/ ١٣٠)-، والنسائي في «الكبرى» (٧١٤٥)، والدارمي (٢٣٢٣)، وابن قانع في «معجم الصحابة» (١/ ٢٢٩ - الغرباء) و(٥/ ١٦٩٥) رقم (٤٦٥ - الباز)، وأبو يعلى في «الكبير» -ومن طريقه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٥٠/ ٣٥ - ط. دار الفكر)-، والطبري في «تهذيب الآثار» (٢/ ٨٧٠) رقم (٣٧) و(٢/ ٨٧٥) رقم (١٢٣٣)[١]، والحاكم (٤/ ٣٦٠)، والبيهقي (٨/ ٢١١) -ومن طريقه ابن عساكر (٥٠/ ٣٥-٣٦)- من طرق عن شعبة، عن قتادة، عن يونس بن جبير، عن كثير بن الصلت، قال:

«كان سعيدُ بن العاص وزيدُ بن ثابت يكتُبان المصاحف، فمرُّوا على هذه الآية، فقال زيدٌ: سمعتُ رسولَ اللَّهِ ﷺ يقول: «(الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)».

فقال عمرُ: لما أُنزلت أتيتُ رسولَ اللَّه ﷺ فقلت: أكْتِبْنِيها، قال شعبةُ: فكأنه كَرِه ذلك، فقال عمر: ألا ترى أنَّ الشيخَ إذا لم يحْصَن جُلِدَ، وأنَّ الشابَّ إذا زنى وقد أُحصِنَ رُجِمَ».

لفظ أحمد، وهذا إسناد جيد، جوّده ابن كثير في «تحفة الطالب» رقم (٢٧٢)،

---

(١) تحرف شعبة في هذا الموضع إلى (سعيد)! فليصوب.

وحسّنه ابن حجر في «موافقة الخُبر الخَبر» (٢/ ٣٠٤) وعزاه إلى ابن منده، ولا غرو في ذلك، فرجاله رجال الشيخين، كثير بن الصلت، وهو ثقة، وروى له النسائي.

ولكن القائل هنا: «ألا ترى أنَّ الشيخ إذا لم يُحصن جلد...» هو عمر، وهذا يفيد أن عمر لم يتحقق عنده أن ما سمعه قرآن، وكذلك زيد في الخبر السابق، ولهذا جاء ردّه على مروان بأن المجمع عليه في حدِّ الثيب، سواء أكان شابًّا أم شيخًا، فتخصيص الرجم بالشيخ والشيخة لا وجه له[1]، وهذا يُخرجه عن كونه قرآنًا تجب كتابته في «المصحف»، وزيدٌ لم يصرح في هذا الحديث أن هذا قرآن، ووجدتُ أن هذا اللفظ: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة) من «التوراة»[2]، ذكره يهودي أعور لما استحلفه النَّبِيُّ ﷺ ما يجد فيها من حكم على الزانيين؟ في حادثة أسندها ابن جرير في «تفسيره» (٨/ ٤٣٨-٤٣٩ - ط. هجر)، وأصلها عند البخاري (٦٨١٩، ٦٨٤١)، ومسلم (١٦٩٩) وأبو داود (٤٤٤٦) وغيرهم عن ابن عمر.

وقول رسول اللَّه ﷺ لعمر في هذا الخبر بعد أن قال له: أَكْتِبْنِي آية الرجم: «لا أستطيع»، يشبه أن يكون قاطعًا في أنَّ ما يُزعم من قولهم: (الشيخ والشيخة) قرآن

---

(١) أفاده أيضًا الشيخ ابن عثيمين في «الشرح الممتع»، وقارن بـ«تحفة الأحوذي» (٧/ ٢٤٠ - العلمية)، ثم وجدته مطولاً عند ابن جرير في «تهذيب الآثار» (٢/ ٨٧٥-٨٧٦ - مسند عمر).

(٢) لعل عمر علم بهذه الحادثة، ولا سيما أن راويها ابنه، وأقر النَّبِيُّ ﷺ اليهوديَّ المخبر بذلك، فعمم عمر أنه في كتاب اللَّه، فتأمل!

ثم وجدتُ في «المعتمد» (١/ ٣٨٧) ما نصه: «ويحتمل أن يكون ذلك مما أنزل وحيًا، ولم يكن ثابتًا في المصحف»!

نزل ثم نسخ، كلام لا يعتمد فيه على شبه دليل؛ لأن قول عمر لرسول اللَّه ﷺ: أَكْتِبْني -أو اكتب لي-، ومعناهما: ائذن لي أَنْ أكتبها، وهذا بالقطع قبل أن تنسخ؛ لأنَّه لا يعقل من عمر ولا من غيره أن يطلب من رسول اللَّه ﷺ أن يأذن له في كتابة ما نسخ، وإذا كان هذا الطلب من عمر قبل النسخ، فلماذا قال له النَّبِيُّ ﷺ: «لا أستطيع»؟! وفي رواية: كأنه كره ذلك؟!

ويستفاد من هذا الحديث: أن هذا الكلام (الشيخ والشيخة) ليس بقرآن منزَّل من عند اللَّه؛ لأن إجماع الأُمة على العمل بخلافه. أفاده الأستاذ محمد الصادق عرجون في كتابه: «محمد رسول اللَّه ﷺ» (٤/ ١١٩).

ومما يقوِّي أنهَّا ليست قرآنًا:

«أنَّ فيها ما يخالف أسلوب القرآن، قال اللَّه تعالى: ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**﴾ [النور: ٢]، قال العلماء: قدمت الزانية في الذِّكْر للإشارة إلى أنَّ الزنى منها أشد قبحًا، ولأنَّ الزنى في النساء كان فاشيًا عند العرب، لكن إذا قرأت: (الشيخ والشيخة إذا زنيا) وجدت الزاني مُقدّمًا في الذِّكْر، على خلاف الآية، وهذا يقتضي أنَّ تقديم أحدهما كان مصادفة، لا لحكمة.

وهذا لا يجوز؛ لأنَّ من المُقرر المعلوم أنَّ ألفاظ القرآن الكريم موضوعة وضعًا حكيمًا، بحيث لو قدم أحدهما عن موضعه أو أخر؛ اختل نظام الآية» أفاده عبد اللَّه الغماري في «ذوق الحلاوة ببيان امتناع نسخ التلاوة» (ص ١٦).

واحتج صاحب «تقرير التحبير» (٣/ ٨٨ - ط. الفكر) بأنَّ القول المذكور ليس بآية بقوله:

«ولقد استبعد هذا من طلاوة القرآن، أي: حُسنه».

ووقع خلاف شديد بين العلماء -على فرض وقوع هذا النوع من النسخ- هل يبقى بعد نسخه قرآنًا أم لا؟

قال ابن جرير في «تهذيب الآثار» (٢/ ٨٧٦-٨٧٧):

«وأما قول عمر: «لمَّا نزلت أتيت النَّبِيَّ ﷺ، فقلتُ أَكْتِبْنِيها، وكأنه كره ذلك»؛ ففيه بيانٌ واضحٌ أنَّ ذلك لم يكن من كتاب اللَّه المُنْزَل كسائر آيِ القرآن؛ لأَنَّه لو كان من القرآن لم يمتنع ﷺ من إكتابه عمر ذلك، كما لم يمتنع من إكتاب مَن أراد تعلُّم شيءٍ من القرآن ما أراد تعلُّمَه منه، وفي إخبار عمر عن رسول اللَّه ﷺ أنه كَرِه كتابةَ ما سأله إلَّا كتابَه إيَّاه من ذلك، الدليلُ البيِّنُ على أنَّ حُكْمَ الرجم، وإن كان من عند اللَّه -تعالى ذِكْرُه- فإنَّه من غير القرآن الذي يُتْلَى ويُضْطَر في المصاحف».

وقال النووي في «شرح صحيح مسلم» (١١/ ١٩١ - ط. إحياء التراث):

«فما نسخ لفظه ليس له حكم القرآن في تحريمه على الجنب ونحو ذلك»، وأقرّه صاحب «عون المعبود» (١٢/ ٦٤).

وكذلك قال الآمدي في «أحكامه» (٣/ ١٥٥)، وعبارته: «والأشبه المنع من ذلك».

وقال صاحب «معتصر المختصر» (١/ ٢٥٢): «نسخ بعض القرآن فعاد غير قرآن»، وذكر مثالين، واحد منها ما نحن بصدده، ثم قال: «إلى غير ذلك مما نسخ وخرج من أن يكون قرآنًا».

وقال ابن عبد البر في «التمهيد» (٤/ ٢٧٨-٢٧٩):

«وأجمع العلماء [على] أنَّ ما في مصحف عثمان بن عفان -وهو الذي بأيدي

المسلمين اليوم في أقطار الأرض حيث كانوا- هو القرآن المحفوظ الذي لا يجوز لأحدٍ أن يتجاوزه، ولا تحل الصلاة لمسلم إلَّا بما فيه»، والشاهد قوله:

«وإنَّ كل ما رُوِيَ من القراءات في الآثار عن النَّبِيِّ ﷺ أو عن أُبَيٍّ، أو عمر، أو عائشة، أو ابن مسعود، أو ابن عباس، أو غيرهم من الصحابة مما يخالف مصحف عثمان المذكور لا يقطع بشيء من ذلك على اللَّه عز وجل، ولكن ذلك في الأحكام يجري في العمل مجرى خبر الواحد»، ثم قال: «إن من دفع شيئًا مما في مصحف عثمان كفر، ومَن دفع ما جاء في هذه الآثار وشبهها في القراءات لم يكفر»، ثم قرر أنَّه لا يُهجر ولا يُبدّع، وقال:

«فقف على هذا الأصل»!

ومما تجدر العناية به: أنَّ بعض العلماء السابقين، وكثيرًا من المعاصرين والمحققين نسبوا إلى «الصحيحين» وجود (والشيخ والشيخة إذا زنيا فاجلدوهما البتة)، مثل: ابن قدامة في «المغني» (٩/ ٣٩ - ط. الفكر)، و«الكافي» (٤/ ٢٠٧)، وتبعه البهوتي في «شرح منتهى الإرادات» (٣/ ٣٤٣ - ط. عالم الكتب)، وابن ضويان في «منار السبيل» (٢/ ٣٢٥ - ط. المعارف)، وفي هذا تجوّز؛ إذ سبق كلام الحافظ ابن حجر أنَّ البخاري تعمّد حذفها من الخبر، لتفرد ابن عيينة بها، وهي غير موجودة في «صحيح مسلم»!

بقي بعد هذا كله: أمور مهمات، نجملها بالآتي:

أولاً: هذا النوع من النسخ يحتاج إلى استقراء تام وفحص، وفي كتب علوم القرآن أمثلة كثيرة عليه، وساق الجصاص في «الفصول» (٢/ ٢٥٦ وما بعد)، وابن عبد البر في «التمهيد» (٤/ ٢٧٣-٢٧٧) أمثلة كثيرة عليه، وهي بحاجة إلى عرض

على قواعد أهل الصنعة الحديثية بتتبع جيد، وإحكام في النقد، وتأنٍّ في الحكم، وقد أشرتُ على بعض إخواننا بالقيام بذلك لنيل الدكتوراه، وهو يقوم الآن بذلك، يسر اللَّه له الإتمام، وسدده وصوَّبه.

ثانيًا: وجه الجصاص (ت ٣٧٠هـ) في كتابه «الفصول في الأصول» (٢/ ٢٥٩) خبر عمر بكلام جامع، قال قبل أن يسوقه:

«وأمَّا ما طعن به بعض أهل الإلحاد ممن ينتحل دين الإسلام، وليس فيه في شيء، ثم كشف قناعه، وأبدى ما كان يضمره من إلحاده بأن القرآن مدخول فاسد النظام لسقوط كثير منه، ويحتج بما روي أنَّ عمر...» وأكثر من الأمثلة، ثم قال:

«ونحو ذلك مما يروى أنَّه كان في القرآن؛ فإنَّه لا مطعن لملحد فيه؛ لأنَّ هذه الأخبار ورودها من طريق الآحاد فغير جائز إثبات القرآن بها، ثم لا يخلو من أن تكون صحيحة في الأصل ثابتة على ما روي فيها أو سقيمة مدخولة؛ فإنْ كانت مدخولة فالكلام فيها عناءٌ ساقط، وإنْ كانت صحيحة في الأصل لم يخل من وجهين:

* إمَّا أَنْ تكون محتملة أن يكون المراد بها أنها من القرآن، ومحتملة لغيره.

* أو لا تحتمل إلَّا كونها من القرآن، فما لم يحتمل منها إلَّا أن يكون قد كانت من القرآن؛ فهو من الخبر الذي قلنا: إنَّه منسوخ التلاوة والرسم في زمان النَّبِيِّ -عليه السلام-، وما احتمل منها لفظه وجهين:

أحدهما: أن يكون مراده أنه آية من القرآن، واحتمل أن يكون المراد آية من حكم اللَّه ومما أنزله اللَّه، وإن لم يكن من القرآن فليس القطع فيه بأحد وجهي

الاحتمال بأولى من الآخر، فالكلام فيه عناء ساقط، وعلى أيِّ الوجهين حمل فلا اعتراض فيه لملحد؛ لأنَّه إن حمل على أنَّه كان من القرآن فهو من القبيل الذي هو منسوخ التلاوة، وعلى أن كل خبر ذكر في سياقه لفظه، فليس في ظاهره دلالة على المراد به أنه كان من القرآن»، قال موجهًا الخبر الذي نحن بصدده:

«مثل خبر عمر -رضي اللَّه عنه-؛ فإنَّ لفظه يحتمل معنيين ولا دلالة فيه على أن المراد به أنَّه كان من القرآن؛ لأنَّه قال: (إن الرجم في كتاب اللَّه قرأناه ووعيناه)، فهذا يحتمل أن يكون مراده أنه في فرض اللَّه، كما قال تعالى: ﴿**كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ**﴾ [النساء: ٢٤]؛ يعني: فرضه، وكقوله تعالى: ﴿**وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ**﴾ [الأنفال: ٧٥]؛ يعني: في فرضه، وكقوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ**﴾ [البقرة: ١٨٣]؛ أي: فرض عليكم، و﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ**﴾ [البقرة: ٢١٦]؛ يعني: فرض عليكم، وإذا كان ذلك كذلك لم يثبت أن مراده أنه كان من القرآن فنسخت تلاوته؛ لأن ذلك لا يعلم إلَّا باستفاضة النقل في لفظ لا يحتمل إلَّا معنًى واحدًا.

ويدل على أنَّ مراده كان ما وصفنا: أنَّه قال: (لولا أَنْ يقول الناسُ زاد عمر في كتاب اللَّه لكتبته في المصحف)، فلو كان عنده آية من القرآن لكتبه فيه، قال الناس ذلك أو لم يقولوه؛ فهذا يدل على أنه لم يرد بقوله: (إن الرجم في كتاب اللَّه) أنه من القرآن.

وروي عنه أنه قال: (إن الرجم مما أنزل اللَّه وسيجيء قوم يُكذِّبون به)، وهذا اللفظ أيضًا لا دلالة فيه على أنَّه أراد به أنه من القرآن؛ لأن فيما أنزل اللَّه تعالى قرآنا وغير قرآن، قال اللَّه تعالى في وصف الرسول -عليه السلام-: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ**

الْهَوَى . إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٣-٤].

وروي في بعض ألفاظ هذا الحديث أنه قال: (إن مما أنزل اللَّه آية الرجم)، وهذا اللفظ لو ثبت لم يدل أيضًا على أن مراده أنه كان من القرآن؛ لأن ما يطلق عليه اسم الآية لا يختص بالقرآن دون غيره، قال تعالى: **﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾** [الروم: ٢٢]، ثم قال تعالى: **﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ﴾** [الروم: ٢٢]؛ فسمى الدلالة القائمة مما خلق على توحيده آية، فليس يمتنع أن يذكر آية الرجم وهو يعني أن ما يوجب الرجم أنزله اللَّه على رسوله -عليه السلام- بوحي من عنده.

وأيضًا؛ فإنَّه يحتمل أن يكون أصل الخبر ما ذكر فيه أن مما أنزل اللَّه الرجم، ثم كان تغيير الألفاظ فيه من جهة الرواة، فعبر كل منهم بما كان عنده أنه هو المراد؛ لأن من الرواة مَن يرى نقل المعنى عنده دون اللفظ، فظن بعض الرواة أنه إذا قال: إنه مما أنزل اللَّه فقد قال: إنه من القرآن، وإنه آية منه؛ فعبر عنه بذلك.

فإنْ قيل: فلو لم يكن عنده من القرآن؛ كيف كان يجوز له أن يقول: (لولا أَنْ يقول الناس: زاد عمر في كتاب اللَّه لكتبته في المصحف)؟! وكيف يجوز أن يكتب في المصحف ما ليس منه؟!

قيل له: يجوز أن يكون مراده أنه كان يكتبه في آخر المصحف، ويبين مع ذلك أنه ليس من القرآن، ليتصل نقله ويتواتر الخبر به، كما يتصل نقل القرآن؛ لئلا يشك فيه شاك، ولا يجحده جاحد، فقال: (لولا أن يظن ظان أنه من القرآن، أو يقول قائلٌ: إن عمر زاد في القرآن لكتبته في المصحف).

ويدل عليه ما روى ابن عباس عن عمر -رضي اللَّه عنهم- أنه قال: (لقد هممت أن أكتب في المصحف شهد عمر بن الخطاب وعبد الرحمن بن عوف أن

رسول اللَّه ﷺ رجم ورجمنا بعده، وسيجيء قوم يُكذِّبون بالرجم وبالشفاعة، وبقوم يخرجون من النار)؛ فبين بهذا الحديث أن مراده كان إشاعته وإظهاره ليستفيض نقله لا أنه من القرآن، وذلك لأنَّه كان سمع النَّبِيَّ ﷺ يقول: «سيجيء قوم يُكذِّبون بذلك»؛ لأنه غير جائز أن يكون قوله: (سيجيء قوم يُكذِّبون بالرجم) من قبل نفسه من غير توقيف من النَّبِيِّ ﷺ له؛ لأنَّ ذلك لا يعلم إلَّا بطريق الوحي.

وأمَّا حديث أُبيّ بن كعب[1]، فإنْ ثبت وصحَّ؛ فهو من المنسوخ التلاوة لا محالة»، ثم قال:

«فإنْ قال قائلٌ: تأويلكم لهذه الأخبار أنه إنْ ثبت الخبر فإنه من الخبر المنسوخ التلاوة والرسم كلام متناقض؛ لأن كل منسوخ الرسم والتلاوة لا يعرفه الناس ولا يقرؤونه، وقد أخرت ثبوت الخبر وقراءتهم إياه بعد وفاة النَّبِيِّ -عليه السلام-، فكيف يكون منسوخ الرسم مما بقيت تلاوته ورسمه إلى يومنا هذا؟!

قيل له: تجويزنا لثبوت الخبر لا يمنع ما ذكرنا، ولا ينقض تأويلنا؛ لأن الخبر لم يقتض أن يكون هذا المنقول بعينه هو الذي كان من ألفاظ القرآن على نظامه وتأليفه حسب ما نقلوه إلينا، وليس يمتنع أن يكون ذلك قد نقلوه على نظم آخر، ونسخ ذلك النظم وأنسي من كان يحفظه ولم ينسخ الحكم، فنقلوه بلفظ غير اللفظ الذي كان رسم القرآن حين نزوله إلى أن رفع، فلا يكون هذا من القرآن، وهذا جائز أن يفعله اللَّه، وذلك لأن قوله من القرآن ومن رسمه يتعلق به أحكام لا تتعلق بغيره، منها:

---

(١) ستأتي قريبًا كلمةٌ مطوّلة للباقلاني عنه، وتذكر أن فيه عن سورة الأحزاب: «لقد رأيتها وإنها لتعادل سورة البقرة، ولقد قرأنا منها: (الشيخ والشيخة إذا زنيا)»، وسبق بيان ضعفه من جهة الإسناد.

أنه مما يلزم الجميع اعتقاد أنَّه كلام اللَّه تعالى الذي أنزله على رسوله ﷺ على نظامه وترتيبه من غير تغيير لنظمه، ولا إزالة لتأليفه، فإذا نسخ رسمه ونظامه أسقط عنا التعبد بالاعتقاد، والذي ألزمناه في حال كونه غير منسوخ.

والثاني: ما يتعلق به من حكم جواز الصلاة به، وأن قراءته فيها لا تفسدها، وإذا كان من غير القرآن أفسدها.

والثالث: العبادة بالتقرب إلى اللَّه تعالى بتلاوته وما يستحق من الثواب الجزيل بقراءته.

والرابع: أن نكون مأمورين بحفظه وإثباته في مصاحفنا، ونقله على نظامه وترتيبه.

فهذه كلها أحكام متعلقة بوجود رسم القرآن دون معانيه وأحكامه المذكورة فيه».

انتهى كلامه في أشياء أخرى اعترض المتحجون بها على وجود هذا النوع، في احتمالات عقلية، وافتراضات وردود ومناقشات كلامية[1]، وينبغي أن يسبق ذلك تحرير المفردات، وهي محصورة، ثم توجيه الكلام عليها، وهذا مما لا يسعه المقام، ولا تسمح به الأيام، لكثرة المشاغل، وتفرع الأعمال، مع عدم تفرغ البال، من الهموم والأسقام، لطف اللَّه بنا في المعاش والمعاد، وأوزعنا لشكر نعمه فيما ظهر وبطن، واستتر وعلن، إنَّه المانُّ بذلك، لا إله إلَّا هو، ولا ربَّ سواه.

---

(١) لعل باحثًا ينسج على منواله بتتبع سائر الأمثلة، ومعالجتها رواية ودراية، وما ذلك على اللَّه بعزيز.

ثالثًا: ومما له صلة بمبحثنا، ويلقي مزيدًا من الضوء على أثر عمر الذي خصصناه بالتمثيل[١]، ويضعف تخريج ما نقل عن عمر أنَّه من باب نسخ الرسم، ما قاله ابن الهمام الحنفي (ت ٦٨١هـ) في «فتح القدير» (٥/ ٢٣٠) في مبحث (رجم الزاني)، قال:

«ويكفينا في تعيين الناسخ: القطعُ برجم النَّبِيِّ ﷺ؛ فيكون من نسخ الكتاب بالسنة القطعية، وهو أولى من ادعاء كون الناسخ (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من اللَّه واللَّه عزيز حكيم) لعدم القطع بثبوت كونها قرآنًا، ثم انتساخ تلاوتها، وإن ذكرها عمر وسكت الناس، فإن كون الإجماع السكوتي حجة مختلف فيه، وبتقدير حجيته لا يقطع بأن جميع المجتهدين من الصحابة كانوا إذ ذاك حضورًا، ثم لا شك أن الطريق في ذلك إلى عمر ظني، ولهذا -واللَّه أعلم- قال عليٌّ -رضي اللَّه عنه-فيما ذكرناه عنه-: إن الرجم سنة؛ سنها رسول اللَّه ﷺ، وقال: جلدتها بكتاب اللَّه، ورجمتها بسنة رسول اللَّه ﷺ، ولم ينسبه إلى القرآن المنسوخ التلاوة، وعرف من قوله ذلك أنَّه قائل بعدم نسخ عموم الآية فيكون رأيه أنَّ الرجم حكم زائد في حق المحصن ثبت بالسنة، وهو قول قيل به». انتهى.

رابعًا: وأخيرًا؛ ممَّن تصدَّى لمعالجة هذه المعضلة، وردَّ على الطاعنين والمُلحدين: الباقلانيُّ في كتابه المستطاب: «الانتصار للقرآن» (١/ ٤٠٠ وما بعد)، قال:

---

(١) انظر طرفًا منها أيضًا عند غير الجصاص، مثل: الهندي في «نهاية الوصول» (٦/ ٢٣١٠)، والسبكي في «الإبهاج» (٢/ ٢٤٢-٢٤٣)، والآمدي في «الإحكام» (٣/ ١٥٥-١٦٧)، و«الذخيرة» (١/ ١١١).

«وأمَّا ما يتعلّقون به في هذا الباب من الرواية عن عمر من أنه خطب، وقال على المنبر . . .»، وأورد الأثر[1]، ثم قال:

«وقولهم: إنَّ هذا تصريحٌ منه بنقصان القرآن وسقوط آية الرجم، فإنَّه أيضًا جهلٌ من المتعلّق به! وذهابٌ عن الواجب؛ لأنَّ هذه الرواية بأن تكون عليهم وحجّة على فساد قولهم أولى من أن تكون دلالةً لهم.

وذلك أنَّه لمَّا كانت هذه الآيةُ مما أنزلَه اللَّه تعالى من القرآن لم يذهب حفظُها عن عمر بن الخطاب وغيره، وإن كانت منسوخة التلاوة وباقية الحكم، وقد زال فرضُ حفظ التلاوة مع النسخ لها، ولم تنصرف هممُ الأُمَّة عن حفظ ما نزل مما تضمّن حُكمًا خيف تضييعُه، وأن يحتجّ محتجٌّ في إسقاطه بأنَّه ليس من كتاب اللَّه تعالى، فلو كان هناك قرآن كثير منزل غير الذي في أيدينا ثابتٌ غيرُ منسوخ، ولا مزالٍ فرضُه لم يجزُ أن يذهبَ حفظه على عُمرَ وغيره من الصحابة، كما لم يجز أن يذهبَ عليهم حفظُ هذه الآية الساقط فرضُ تلاوتها بالنسخ لها، بل العادةُ موضوعةٌ جاريةٌ بأنهم أحفظُ لما ثبتَ حكمُه وبقيَ فرضُ حفظِهِ وتلاوتِهِ وإثباتِهِ، وأنَّهم إذا لم يجز أن يذهب عليهم حفظ القليل الزائل الفرض، لم يجُزْ أن يذهبَ عليهم حفظُ الكثير الباقي فرضُ حفظه وتلاوتِه وإجزاء الصلاة به، وإذا كان ذلك كذلك كانت هذه الرواية من أدل الأمور على إبطال قولهم بسقوط شيء كثير من القرآن وذهاب الأُمَّة عن حفظه.

---

(١) وفيه التصريح بـ(الشيخ والشيخة...)، وعزاه المحقق للبخاري ومسلم! وفي هذا تجوز كبير، كما تقدم معك، وينبغي التحقيق والتدقيق في الألفاظ، ولا سيما فيما هو في «الصحيحين»، أو أحدهما، ولا سيما في مثل هذا الأمر الخطير.

والدليلُ على أنَّ هذه الآية كانت محفوظة عند غير عمر من الأُمَّة قوله: (كُنَّا نقرؤها)، وتلاوته لها بمحضرٍ من الصحابة وتركُ النكير لقوله والردّ له، وأن يقول قائلٌ في أيَّام حياتِهِ أو بعده أو مواجهًا له أو بغير حضرته متى نزلت هذه الآيةُ ومتى قرأناها؟

والعادةُ جاريةٌ بمثل هذا في قرآن يُدَّعى إنزاله لا أصلَ له ويُدَّعى فيه حضور قومٍ نُبُلٍ أخيار أبرار، أهل دينٍ ونسكٍ وحفظٍ ولسنٍ وبراعة، وقرائح سليمة وأذهان صافية، فإمساكُهم عنه أوضح دليلٍ على أنَّ ما قالَه وادّعاهُ كان معلومًا محفوظًا عندهم، وكذلك سبيلُ غيرهم لو كان هناك قرآنٌ أكثرُ من هذا قد نزل وقُرئ على عهد رسول اللَّه ﷺ، ولا سيما مع بقاء رسمه ولزوم حفظه وتلاوته، وهذا واضحٌ في سقوط قولهم.

وأمَّا ما يدلّ على أنَّ هذه الآية منسوخةٌ برواية جميع من روى هذه القصّة، وأكثر من تكلَّم في الناسخ والمنسوخ: أنَّ هذه الآية كانت مما أنزلت ونُسخت؛ فهي في ذلك جاريةٌ مجرى ما أنزل ثم نُسخ، وهذه الروايةُ حجّةٌ قاطعةٌ في نسخ تلاوة الآية في الجملة، فإنَّها لمَّا كانت قرآنًا منزلاً حُفظت واعترفَ الكلُّ بأنَّها قرآنٌ منزل، وإن خالف قومٌ لا يُعتدُّ بهم في نسخها، فكذلك يجبُ لو كان هناك قرآنٌ منزلٌ غيرُ هذا أن يكون محفوظًا لا سيما مع بقاء فرضه وتجبُ الإحاطة به، وإن اختلفت في نسخ حُكمه وتلاوته لو اتُّفق على ذلك.

ومما يدلُّ أيضًا على أنَّ آيةَ الرجم منسوخةُ الرسم قولُ عمر بن الخطاب في الملأ من أصحابه: (لولا أن يُقال: زاد ابن الخطاب في كتاب اللَّه لأثبتها)، ولولا علمه وعلم الجماعة بأنها منسوخة الرسم لم يكن إثباتها زيادة في كتاب اللَّه تعالى،

ولم يحسن من عمر أن يقول ذلك، ومن يقول هذا في قرآنٍ ثابت التلاوة غير منسوخٍ فإظهارًا لهذا القول، وتركُ أن يقول له القوم أو بعضهم: كيف زيد في كتاب اللَّه إذا أثبت ما هو باقِ الرسم والحكم؟ أوضحُ دليلٍ على أنَّه وإياهم كانوا عالمين بنزول هذه الآية ونسخ رسمها، وبقاء حُكمها، وكلُّ هذا يُنبي عن أن القومَ يجبُ أن يكونوا أحفظَ لسورةِ الأحزاب التي رووا أنها كانت توازي سورة البقرة ولغير ذلك مما أسقط من كتاب اللَّه تعالى لو كان هناك شيءٌ منزلٌ غيرُ الذي في أيدينا؛ فبَانَ بهذه الجملة كونُ هذا القول من عمر حجّة عليهم وبرهانًا على بطلان دعواهم، وباللَّه التوفيق».

قال أبو عبيدة: وهذا تحرير جيّد، لولا أنَّه بمعزل عن الصنعة الحديثية، فالأصل (إثبات) العرش قبل (النقش) فيه، ومن كلامه الجيّد، ودفاعه القوي ما ذكره في «الانتصار» (١/ ٣٩٤ وما بعد) ردًّا على الطاعنين في القرآن بأثر أُبَيٍّ، الذي فيه: «إنَّا كنَّا نقرأ سورة الأحزاب[(١)]، فواللَّه الذي أنزل القرآن على محمد لقد كانت توازي سورة البقرة، وإنَّ فيها آية الرجم»، وسبق أن بيّنا ضعفه، وفصَّل -رحمه اللَّه تعالى- في ذلك بقوله رادًّا على الطاعنين:

«فإنَّه لا تعلق لهم فيه أيضًا؛ لأجل أنَّ هذه الرواية عن أُبيٍّ لو كانت صحيحةً ثابتةً لوجب أن يشتهر عن أُبيٍّ الشهرةَ التي تلزمُ القلوبَ ثبوتها، ولا يمكن جحدها وإنكارها؛ لأنَّ هذه هي العادةُ في مثل هذه الدعوى من مثل أُبيٍّ في نباهته وعلو قدره في حُفَّاظ القرآن، فإذا لم يظهر ذلك عنه الظهورَ الذي يُلزم الحجَّة بمثله عُلِمَ بطلانُ الخبر، وأنَّه لا أصل له.

---

(١) انظر بشأنها «العلل» للدارقطني (١/ ١٨٧).

ومما يدلُّ أيضًا على بطلان هذه الرواية أنَّه لا يجوز أن يضيعَ ويسقُطَ من سورة الأحزاب أضعاف ما بقيَ منها فيذهبُ ذِكْرُ ذلك وحفظه عن سائر الأُمَّة سوى أُبَيّ بن كعب مع ما وصفناه من حالهم في حفظ القرآن، والتدين بضبطه، وقراءته وإقرائه، والقيام به، والرجوع إليه، والعمل بموجبه، وغير ذلك من أحكامه، وأنَّ مثلَ هذا ممتنع في سائرِكلامِ البشر الذي له قوم يعنون به، ويأخذون أنفسهم بحفظه، وضبطه وتبحُّر معانيه، والاستمداد فيما يثورهم منه، أو الاحتجاج به، والتعظيم لقائله؛ فلأجل ذلك لم يجز أنْ يظنَّ ظانٌّ أنَّ (قفا نبك) كانت أضعافَ مما هي كثيرًا، فسقط معظمها ولم يظهر ذلك وينتشر عند رواة الدواوين، وحفاظ الشعر، وأصحاب كتب الطبقات، ومصنفي غريب هذه القصيدة، والمتكلمين على معانيها والمعروفين بهذا الشأن، ولم يَسُغ لعاقلٍ عرف عادات الناس في امتناع ذهاب ذلك عليهم أن يقبل رواية راوٍ يروي له من جهة الآحاد عن لبيد، أوحسّان، أو كعب بن زهير، أو غيرهم من أهل عصرهم، أو مَن بعدهم أنهم كانوا ينشدون قصيدة امرىء القيس أضعاف ما هي، وأنها كانت خمس مئة بيت، وأطول من «ديوان ابن الرومي» أو أبي نواس ، وأكثرُها ومعظمها ذهب وسقط، ودرس أثره، وانطوى علمُه، وانقطع على الناس خبرُه، هذا جهلٌ لا يبلغ إلى اعتقاده وتجويزه مَن له أدنى معرفة بالعادات في الأخبار، وما يعلم بالفطرة كونه كذبًا أو صدقًا أو يمكن الشك والوقف فيه.

وكذلك لو ادَّعى مُدَّعٍ مثل هذا فيما يُروى ويُقرأ من «موطأ مالك» و«الأم» للشافعي، و«مختصر المزني»، و«جامع محمد بن الحسن»، و«الصحيح» للبخاري، و«المقتضب» وغير ذلك من الكتب المشهورة المحفوظة المتداولة، وقال: إنَّ كل كتاب من هذه الكتب قد كان أضعاف ما هو، وأنه قد ذهب وسقطَ أكثرُها ومعظمها، وبقي الأقلُّ اليسير منها، وروى لنا في ذلك الأخبار والحكايات لوجبَ أن يقطعَ على

جهله ونقصه وعلى أنَّ كلَّ ما يروونه في هذا الباب كذبٌ موضوعٌ، ومردودٌ مدفوعٌ، لا يسوغُ لعاقلٍ تصديقُ شيءٍ منه والسكون إليه.

وإذا كان ذلك كذلك؛ وعلمنا أنَّ هذا القولَ المرويَّ عن أُبَيٍّ لم يكن ظاهرًا في الصحابة ولا متداولاً بينهم، ولم نعلم أيضًا أن أحدًا قاله ورُوي عنه، ولم يُعلم أيضًا صحّة هذه الرواية نفسُها فضلاً عن شهرتها، ووجوب ذكرها عنه وعن غيرها، علم بذلك وتيقّن تكذُّبها على أُبيٍّ واحتقارُ واضعها عليه لعظم الإثم والبهتان.

ولو نشطنا لقبول مثل هذا عن أُبيٍّ لوجب أن نقبلَ خبرَ الشيعةِ عن النصِّ على إمام بعينه وروايتهم لأعلام الأئمة من أهل البيت، وما يروونه من فقههم وأحكامهم، ومن ذمّ عليٍّ -عليه السلام وولدِهِ للسلف والتبرّي منهم، ووصف ظلمهم وغشمهم؛ فإنّ هذه الروايات عندي أظهرُ وأشهرُ من هذه الرواية عن أُبيّ، وقد بيّنا بغير حجّة الدلالةَ على تكذّب هذه الأخبار وما جرى مجراها فسقط ما قالوه.

على أنَّ هذه الرواية لو أمكن أن تكون صحيحة ثابتة، وأمكن أن تكون كذبًا لوجب اطراحُها بما هو أشهر وأظهر منها؛ لأنّ الكافّة والدّهماء رووا جميعًا عن أُبيٍّ أنّه كان يُقِرُّ بأنَّ هذا القرآن هو جميع ما أنزل اللَّه تعالى على رسوله، وأمر بإثبات رسمه، وأنّه كان على مذهب الجماعة ورأيهم في هذا المصحف، وأنّه أحد من أملاهُ على زيد والنفر القرشيين، ونصبه عثمانُ لذلك، وسنذكر ما ورد في هذا من الروايات فيما بعد إن شاء اللَّه، وأنَّ أُبيًّا كان يُقرِأُ ويُقْرَأُ بهذا المصحف كما يقرؤه غيره لا يدعي زيادة فيه ولا نقصانًا منه، وهذه الرواية هي الظاهرة المعروفة، وأقل أحوالها أن تكون كرواية من رُوي عنه سقوط كثيرٍ من الأحزاب وأن تكون مكافئةً لها، وإذا تكافئتا سقطتا جميعًا، ووجبَ حملُ أمر أُبيٍّ على ما عليه الكافّة من تسليم صحةِ هذا

المصحف فكيف وقد دلّنا بأدلة قاطعة على تكذب هذه الرواية عن أُبيٍّ.

وممَّا يدلُّ على بطلان هذا الخبر عن أُبيٍّ روايةُ جماعة الناس عن أُبيٍّ أنَّه أدخل في مصحفه دعاء القنوت، وأثبته في جملةِ القرآن، فإذا كان أُبيٌّ قد حفظَ دعاء القنوت وحرص عليه وأدخله في مصحفه لتوهمه أنَّه مما أنزل اللَّه من القرآن، فكيف يجوز أن يذهب عليه أكثرُ سورة الأحزاب، وأن تذهب عليه وعلى أبي موسى وغيرهما من الصحابة سورةٌ أنزلت مثل البقرة، ذهبت بأسرها حتى لم يذكروا منها إلَّا كلمة أو كلمتين، وهم قد حفظوا عن الرسول سننه، وآدابه، وأخلاقه، وطرائقه، ومزاحه، وكيف السنة في الأكل والشرب، وفي التغوُّط والبول إلى غير ذلك، حتى أحاطوا علمًا به ودوّنوه وشهروه، وتداولوا به، ثم يذهبون مع ذلك عن حفظ سورة بأسرها إلَّا كلمة واحدةً منها أو اثنتين، وعن حفظ الأحزاب إلَّا أقلّها ، وهذا جهلٌ وغباءٌ ممن أجازه على مَن هو دون الصحابة في التديُّن بحفظ القرآن وجودة القرائح والأفهام، وسهولة الحفظ، وانطلاق الألسن، وانشراح الصدور لحفظ ما يأمرهم الرسول بحفظه، ويحثهم ويحضهم على تعلمه وتعظيمه، ويعرفهم عظيمَ الأجر على تلاوته ويحذِّرهم أليم العقاب في نسيانه وذهابه عن القلوب بعد حفظه.

فإذا كان ذلك كذلك؛ عُلم ببعض ما ذكرناه سقوطُ هذه الروايات وتكذبها، وأنه لا أصلَ لشيء منها»، ثم قال أيضًا:

«ثم يقال لهم: إنَّ هذه الرواية لو صحّت عن أُبيٍّ لم توجب نقصان القرآن، ولا سقوط شيء منه عليه، ولا على سائر الصحابة مما يلزمهم حفظُه وتلاوتُه، ويلحقهم التقصيرُ والفريطُ بتضييعه ، وذلك أنَّه قولٌ محتمل؛ لأن يكون ما كانوا يقرؤونه في سورة الأحزاب قد نُسخت تلاوته وزال عنهم فرضُ حفظه، فلذلك لم يثبتوه ولم

يقرؤوه، وأُبيٌّ لم يقل مع قوله: (إنا كنا نقرأ سورة الأحزاب، وأنها كانت توازي سورة البقرة)، أنه ضاع أكثرُها ومعظمُها ، ولا أنهم وأنّا جميعًا ذهبنا عن حفظها وفرّطنا فيما وجب علينا من ذلك، وإنما قال: (كنا نقرؤها، وأنها كانت توازي سورة البقرة، وأنه كان فيها آية الرجم)، فما في هذا ما يوجب أنّ فرضَ تلاوتها وحفظ جميعها باقٍ، وأنّ القوم فرّطوا في حفظها وضيعوا، مع كونه قولاً محتملاً للنسخ لتلاوة أكثرها، وهذا هو الأشبه الأليق به وبالصحابة، وليس يُستنكر أن يكون كان أكثرها قصصًا وأمثالاً ومواعظ، فنُسخت التلاوةُ ونُسخ فيها التلاوة في الرجم، ولهذا قال: (وإن كان فيها آية الرجم)، وقد بينا أنَّ آية الرجم منسوخة التلاوة، وإن كانت باقية الحكم فكأنّه قال لنا: نقرؤها قبل النسخ، وكان فيها آيةُ الرجم فنُسخَ منها أكثرُها، وكان مما نُسخ آية الرجم، وقال عمر بن الخطاب: لولا أن يقال: زاد عمر في كتاب اللَّه لأثبتها وتلا: (والشيخ والشيخة فارجموهما البتة)، ولم يقل ذلك إلَّا لعلمه وعلم الأمة بأنَّ الآية منسوخةٌ وأنَّ إثباتها زيادة على ما ثبت فرضُ إثباته وحفظه.

وإذا كان ذلك كذلك؛ لم يُنكر أن تكون سورةٌ بأسرها قصصًا وأخبارًا وأمثالاً، أو عظمها كسورة يوسف والكهف وأمثالهما، وأن لا يكون فيهما ما فيه حكمٌ ثابتٌ إلَّا اليسير الذي بقي فرضه، أو نُسخَ وبقي حكمُه وحُفظت تلاوتُه مع زوال فرضه لموضع تضمُّنه للحكم اللازم لهم، لم يجب مع إمكان ذلك أن يجعلَ قولُ أُبيٍّ هذا دلالةً على نقصان القرآن، أو أنَّ أُبيًّا كان يعتقدُ ذلك، أو أنَّه عرض به في هذا القول، وهذا بيِّنٌ في إبطال تعلُّقهم بهذه الرواية من كلِّ وجه». انتهى.

* ومن أنواع النسخ -أيضًا-:

الثالث: نسخ الرسم والحكم: ويمثّلون عليه بما أخرجه مسلم من حديث

عائشة[١]، قالت: «كان فيما أنزل من القرآن: (عشر رضعات معلومات يحرمن)، ثم نسخن بخمس معلومات».

قوله: (**وإلى ما هو أغلظ، وإلى ما هو أخف**)؛ أي: أنَّ النسخ إمَّا أَنْ يكون من الحكم الأخف إلى الأثقل؛ مثاله: أن المكلف كان في أوَّل العهد مخُيَّرًا بين الإطعام والصوم، المنصوص عليه في قوله -تعالى-: ﴿**وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ...**﴾ [البقرة: ١٨٤] الآية، ثم نسخ إلى وجوب صوم رمضان بقوله -تعالى-: ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ [البقرة: ١٨٥]، وكذلك حكم المرأة الزانية؛ فإنها كانت تحبس، ثم نسخ بالجلد أو الرجم، ومثَّل عليه القرافي[٢] بنسخ عاشوراء برمضان، وقال: «خلافًا لبعض أهل الظاهر».

وإمَّا أَنْ يكون من الأثقل إلى الأخف؛ مثل: نسخ وجوب المصابرة -مصابرة الواحد أمام عشرة من الكفار-؛ فأصبح الواجب أَنْ يصبر أمام اثنين؛ انظر سورة الأنفال الآيات [٦٥، ٦٦].

وكذلك عدة المرأة المتوفى عنها زوجها نسخ من حول إلى أربعة أشهر وعشرًا؛ انظر سورة البقرة الآية [٢٣٤]، والآية [٢٤٠].

مسألة: اختلف العلماء في إمكانية وقوع النسخ قبل التمكن من فعله.

والراجح أنه يمكن أَنْ يقع؛ لأن النسخ إنما وقع من باب الابتلاء، ومثاله: الخمسين صلاة نسخت قبل الفعل، وكذلك ذبح إسماعيل -عليه السلام- في قصة

---

(١) برقم (١٤٥٢).

(٢) في «الذخيرة» (١/ ١١٠).

إبراهيم؛ فإنَّه نسخ قبل الفعل.

فائدة: يعرف النسخ بالنصِّ على الرفع، أو على ثبوت النَّقيض، أو الضّدِّ، ويعلم التاريخ بالنصِّ على التأخير، أو السنة، أو الغزوة، أو الهجرة، ويعلم نسبة ذلك إلى زمان الحكم، أو برواية مَن مات قبل رواية الحكم الآخر.

قاصمة: لا بُدَّ للفقيه من معرفة الناسخ والمنسوخ، ولكن لا بُدَّ من ملاحظته التحقيق والتدقيق في هذا الباب؛ فإنَّ كثيرًا من المصنفات التي أُفردت في هذا الباب -سواء القرآنية أم الحديثية- همّها الجمع والتقميش، لا البحث والتفتيش، فلا بُدَّ من فحص صحة الأخبار، ودراسة تحقق شروط النسخ، وعدم إمكانية الجمع، فإن القول بالنسخ فيه إبطال إعمال نص من نصوص الشريعة، وهو مبحث مهم وخطير.

قال ابن حزم في «الإحكام» (١/ ٤٩٧): «لا يحل لمسلم يؤمن باللَّه واليوم الآخر أَنْ يقول في شيء من القرآن والسنة: هذا منسوخ إلَّا بيقين». قال: «ومن استجاز خلاف ما قلنا، فقوله يؤول إلى إبطال الشريعة كلها؛ لأنَّه لا فرق بين دعواه النسخ في آيةٍ ما أو حديث ما، وبين دعوى غيره النسخ في آيةٍ ما، أو حديث ما، وحديث آخر، وكلُّ ما ثبت بيقين فلا يبطل بالظنون، ولا يجوز أَنْ تسقط طاعة أَمْرٍ أَمَرَنا به اللَّهُ -تعالى- ورسولُهُ إلَّا بيقين نسخ لا شَكَّ فيه». انتهى.

❀ ❀ ❀ ❀ ❀

التعارض بين الأدلة

قال الماتن -رحمه اللَّه-: (إذا تعارض نطقان؛ فلا يخلو: إمَّا أَنْ يكونا عامَّين، أو خاصَّين، أو أحدهما عامًّا والآخر خاصًّا، أو كلّ واحد منهما عامًّا من وجه، وخاصًّا من وجه.

فإِنْ كانا عامين؛ فإِنْ أمكن الجمعُ بينهما جُمِعَ، وإِنْ لم يمكن الجمع بينهما يُتوقَّفُ فيهما إِنْ لم يُعْلَم التَّاريخ؛ فإِنْ عُلِمَ التاريخ فينسخ المتقدِّم بالمتأخِّر، وكذلك إذا كانا خاصَّين.

وإِنْ كان أحدهما عامًّا والآخر خاصًّا؛ فيُخَصَّصُ العامُّ بالخاصِّ.

وإِنْ كان كلُّ واحدٍ منهما عامًّا من وجه، خاصًّا من وجه آخر؛ فيُخَصُّ عموم كلِّ واحد منهما بخصوص الآخر).

*** توطئة وتمهيد:**

سَلَكَ العلماء سُبُلاً في رفع التعارض بين الأدلة النقلية، والآلية العملية المتبعة عندهم، محصورة في خطوات ثلاث:

الخطوة الأولى: الجمع بين النصوص: ولذا القاعدة الفقهية الأصولية -التي يكثر ترددها عند العلماء-، وهي مهمة جدًّا، وهي: (الجمع مُقدَّمٌ على الترجيح)،

أو: (الإعمال أولى من الإهمال)[١]؛ فإعمال جميع النصوص مُقدَّم على الأخذ بنصٍّ، وترك نص آخر، والجمع بين النصين -الذين في ظاهرهما التعارض- مُقدَّم على أَنْ نُرجِّح نصًّا دون نص؛ لأن النصوص جميعها وحي من اللَّه -عزَّ وجلَّ-.

الخطوة الثانية: دراسة إمكانية النسخ: ومن شروط النسخ عدم إمكان الجمع بين الخبرين -الناسخ والمنسوخ-، فإنْ لم يقع التناقض، فلا نسخ، وإنما الجمع.

الخطوة الثالثة: الترجيح.

* معنى التعارض في اللغة والاصطلاح:

التعارض -في اللغة- على وزن تفَاعُل، والتفاعُل يكون من طرفين، ولذا يشترط في التعارض أَنْ يكون عندنا نصين تفاعَلَا في حكمٍ، والتفاعل لا بد فيه من المشاركة، وهو مأخوذ من العُرض -بضم العين-، وهو الناحية -أو الجهة-، فكأنَّ الكلام المتعارض يقف بعضه في عرض بعض، فيمنعه من النفاذ إلى حيث وجه.

ويطلق -أيضًا- على التمانع؛ فيقال: عرض لي كذا؛ أي: إذا استقبلك في الاتجاه الذي قصدته، ولهذا سَمَّى اللَّه -عزَّ وجلَّ- السحاب عارضًا لمنعه شعاع الشمس وحرارتها، وذلك في قوله -تعالى-: **﴿قَالُواْ هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾** [الأحقاف: ٢٤].

قال أبو البقاء في «كلياته» (ص ٦٢٤): «عُرض الشيء -بالضم-: ناحيته، ومنه: الأعراض، وعرض الحياة الدنيا: حطامها، و:**﴿وَلاَ تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً**

---

(١) تطبيقاتها كثيرة جدًّا، وهي جديرةٌ بأَنْ تُفردَ بالتأليف.

لأَيۡمَانِكُمۡ﴾ [البقرة: ٢٢٤]: مانعًا معترضًا بينكم وبين ما يقربكم إلى اللَّه -تعالى-».

والتعارض يطلق -أيضًا- على البينات، ويطلق -أيضًا- على اعتراضات الفقهاء على بعضهم بعضًا في توجيه الأدلة؛ فمثلًا: أحدهم يذكر حكمًا، ويستدل عليه بنقلٍ، والآخر يعترض على وجه الاستدلال من الحكم؛ فهذا يُسمَّى تعارض الفقهاء فيما بينهم.

وكذلك في القضاء؛ ففيه مبحث تعارض البينات، بمعنى: كل بينة تقابل الأخرى، فتمنع من نفوذها، وتمنع القاضي من العمل بها، كما أنَّ الحجج تتعارض؛ فكل حجة تقابل الأخرى، فتمنع الفقيه من القول بها.

والتعارض في الاصطلاح -عند الأصوليين-: يقرب من هذا المعنى، ولذا عبَّر عنه الأصوليون بمعانٍ متقاربة، وألفاظ مختلفة، والمعاني بالجملة مؤتلفة؛ فقال ابن الهمام في «التحرير» (٨/ ٤١٢٦ - «التحبير»): «التعارض: تقابل الدليلين على سبيل الممانعة»، وعرّفه الغزالي في «المستصفى» (٢/ ٣٩٥) بقوله: «هو التناقض»، وعرّفه السرخسي في «أصوله» (٢/ ١٢) بقوله: «تقابل الحجتين المتساويتين على وجهٍ يوجب كل واحدٍ منهما ضد ما توجبه الأخرى؛ كالحل والحرمة، والنفي والإثبات».

وفي الحقيقة؛ التعارض ليس هو التناقض، فإنْ قيل: إنه تناقض؛ فهذا فيه تجوّز! والشريعة منزهة عن أَنْ يقع فيها تعارض أو تناقض على الراجح؛ فالتعارض بالنسبة إلى ما في أفهامنا لا بالنسبة إلى ما في حقيقة النصوص؛ إذ التعارض: ما يطرأ على المجتهد، كالذي يقع للقاضي لمّا تقدم إليه بينات شخصين: أحدهما بريء، والآخر متهم، لكن السبيل لإثبات الإدانة يقع فيه التعارض؛ فالسبيل لإثبات الحكم للبرهنة على حكم ما هو إعمال الدليل للوصول للحكم في هذا الطريق، ولا بدَّ من

أَنْ تقع الأدلة المتعارضة، وإلَّا الشرع أثبت حكمًا واحدًا لمسألة واحدة.

فالتعارض في عمل المجتهد، وفي عملية الاستنباط!

* الفروق بين التعارض والتناقض:

ولذا؛ فقد ذكر العلماء فروقًا بين التعارض والتناقض، وهي على النحو الآتي:

أولاً: التعارض الأصولي محله الأدلة الشرعية، والتناقض المنطقي مورده ما يقتضيه العقل.

ثانيًا: التناقض لا يكون بين الأمرين، ولا النهيين، ولا بين الأمر والخبر، وإنما يشترط أَنْ يكون بين خبرين -عند المناطقة-، والتعارض يكون بين ذلك كلِّه؛ بين الأمرين، وبين الأمر والخبر، وبين الخبرين، وهكذا...

ثالثًا: التعارض يُطلق على القولين فيما بينهما، وعلى الفعلين فيما بينهما، وعلى القول والفعل، والتناقض لا يكون إلَّا بين القولين.

رابعًا: التنافي في التعارض يكون صوريًّا، والتنافي في التناقض يكون حقيقيًّا أصليًّا(١)، ولذا قال اللَّه -تعالى-: **﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾** [النساء: ٨٢]، هذا الاختلاف الكثير منفي، وهذا إعجاز عجيب للقرآن؛ فالعقول البشرية مهما أوتيت من حكمة وذكاء، فإنَّ العوار يظهر في أحكامها مع مضي الزمن، أو عند تداخل الأشياء والصور، فهناك قوانين وضعها أناس ذوو ثقافة عالية

---

(١) لذا من ثمرة التناقض التساقط، بينما ثمرة التعارض الجمع أو الترجيح.

وذكاء، وقد تظهر فيها مصلحة في بادي الرأي[(١)]، أو يبدو عليها عدل أو حق للوهلة الأولى، ولكن مع تقلب الزمن وتداخل الصور تظهر المفاسد والمعايب والقبائح.

مثال ذلك: ينصُّ القانون على أنَّه إنْ زنى رجلٌ مع امرأة باختيارها؛ فهذه حرية شخصية -في قانونهم!-! ويقولون: أمَّا إنْ زنى رجلٌ على فراش امرأة متزوجة؛ فهذا اعتداء على حقِّ الزوج، وللزوج أَنْ يطالب بحقٍّ يُقدِّره له القانون! وهو حقٌّ شخصيٌّ، بمعنى: أنَّه محصور لصاحب الفراش، لا يورث؛ أي: لا يُطالِب فيه ورثتُهُ، وفي مادة أخرى من القانون يقولون: لو أنَّ رجلًا أراد أَنْ يُقتلَ، وتحقق مِن القتلِ، فدافع عن نفسه فقَتَل قاتلَهُ؛ فهذا لا حرج فيه.

والآن! تخريجًا على هذه النصوص القانونية نفترض صورةَ رجلٍ دخل على بيته فوجد رجلًا يزني بزوجته، فهَّم بقتل الزاني، فدافع الزاني عن نفسه، فقَتَل الزوجَ؛ ففي القانون الوضعي لا شيء عليه!

ومن هنا؛ يتبين عوار هذه القوانين إذا اجتمعت وتداخلت في بعضها البعض!

✸ هل في الشريعة تعارض وتناقض؟

فالشرع من لدن حكيم خبير؛ فلا تناقض في أوامره، وإنما التعارض -فقط- في استخراج الحكم عند المجتهد، أمَّا الشريعة في -نفسها-؛ فهي منزهة عن وقوع التعارض، فضلًا عن التناقض، وهذا مذهب جماهير أهل العلم.

قال الإمام الشافعي -فيما نقل عنه الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٨٨٩)-:

---

(١) تَذَكَّرْ ما أثبتناه (ص ٤٦) من الفرق بين الفقه والقانون!

«لا يصح عن النَّبِيِّ ﷺ -أبدًا- حديثان صحيحان متضادان؛ ينفي أحدهما ما يثبته الآخر من غير جهة الخصوص والعموم، والإجمال والتفسير، إلَّا على وجه النسخ».

ومن هذا النص؛ نحسن أَنْ نفهم السبب الذي من أجله مثَّل الماتن عليه بالعموم والخصوص، إذ لا يوجد نصان في الشريعة فيهما تعارض إلَّا العام والخاص، وعند إعمال كُلِّ نصٍّ في مكانه يزول التعارض، والنسخ لا تناقض فيه، وإنما فيه تعارض لاختلاف الزمان.

أسند الخطيب البغدادي في كتابه «الكفاية» رقم (١٣١٦) إلى إمام الأئمة ابن خزيمة -رحمه اللَّه- أنَّه قال: «لا أعرف أنه روي عن النَّبِيِّ ﷺ حديثان بإسنادين صحيحين متضادان، فمَن كان عنده فليأتِ به حتَّى أؤلف بينهما»[(١)].

---

(١) ابتدأ الإمام الطحاوي حياته العلمية في التوفيق بين المتعارضات والمشكلات، وختم حياته في هذا الباب؛ فابتدأ بـ«شرح معاني الآثار»، واختتم بـ«مشكل الآثار»، فمادة «مشكل الآثار» أزالت التعارض بين الأحاديث وأقوال الصحابة وبين الآيات والأحاديث؛ فهو يُسند أقوالاً ظاهرها التعارض، ثم يأتي بنص ثالث في الغالب يُوفِّق بين نصين.

وأَجْمَلُ نوع من أنواع التوفيق أَنْ يحصل بنصٍّ ثالثٍ؛ فمثلًا ربُّنا يقول: ﴿**لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ**﴾ [الأنعام: ١٠٣]، ويقول: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ . إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، والنَّبِيُّ ﷺ يقول: «سترون ربكم كما ترون هذا القمر»[(أ)]؛ فالقمر يُرَى، ولا يُدرَك، ففي الحديث توفيق بين الآيتين.

ومن الذين ألَّفوا في هذا الباب ابن قتيبة، ومن خاتمة مَن جمع بين الآيات التي في ظاهرها التعارض الشيخ الشنقيطي -رحمه اللَّه- في كتابه «دفع إيهام الاضطراب عن آي الكتاب»، وهو نفيس غاية.

....

(أ) أخرجه البخاري (٥٥٤) من حديث جرير.

وقال الشاطبي -رحمه اللَّه- في «الموافقات» (٥/ ٣٤١): «إنَّ كُلَّ مَن تحقق بأصول الشريعة، فأدلتها عنده لا تكاد تتعارض، كما أنَّ كُلَّ مَن حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابهٍ؛ لأنَّ الشريعة لا تعارض فيها ألبتة»، ثم قال: «ولذلك لا تجد ألبتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف»، ثم قال -بعد كلام-: «إذا تقرر هذا؛ فعلى الناظر في الشريعة بحسب هذه المقدمة عليه أَنْ يتنبه إلى أمرين:

أحدهما: أَنْ ينظر إلى الشريعة بعين الكمال، ولا ينظر إليها على أنَّ فيها تعارضًا، وأَنْ يوقن أن لا تضاد بين آيات القرآن، ولا بين الأخبار النبوية، ولا بين أحدهما مع الآخر، فإذا أدى بادي الرأي إلى ظاهر الاختلاف، فواجب عليه أَنْ يعتقد انتفاء الخلاف؛ لأن اللَّه قد شهد أَنْ لا اختلاف فيه، فليقف وقوف المضطر السائل عن وجه الجمع، أو المسلِّم من غير اعتراض.

والأمر الثاني: إنَّ قومًا قد أغفلوا، ولم يمعنوا النظر، حتى اختلف عليهم الفهم في القرآن والسنة؛ فأحالوا بالاختلاف عليهما، وهو الذي عاب عليهم رسول اللَّه ﷺ من حال الخوارج، حيث قال: «يقرؤون القرآن، ولا يجاوز حناجرهم»[(١)]».

قوله: (**إذا تعارض نطقان؛ فلا يخلو إمَّا أَنْ يكونَا عامَّينِ...**).

المراد بالنطق: قول اللَّه -تعالى-، وقول رسولِهِ ﷺ.

*** حالات التعارض:**

والحالات التي ذكرها الماتن أربع حالات:

---

(١) أخرجه مسلم (١٠٦٦) من حديث عليٍّ.

الحالة الأولى: إنْ كانا عامين: فإِنْ أمكن الجمع بينهما جمع؛ فمثلًا: ثبت عند مسلم[(١)] من حديث عبد اللَّه بن عباس -رضي اللَّه عنهما- أنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: «إذا دبغ الإهاب؛ فقد طهر»، وثبت من حديث عبد اللَّه بن عُكَيم -رضي اللَّه عنه- قال: أتانا كتاب النَّبِيِّ ﷺ: «أَنْ لا تنتفعوا من الميتة بإهاب»[(٢)]؛ فظاهر الحديثين التعارض، الحديث الأول يدلل على جواز الانتفاع، والثاني يدلل على عدم جواز الانتفاع من الميتة بإهاب، والإهاب -في اللغة-: اسم لما لم يدبغ، إذن: «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب»؛ أي: قبل دبغه، فإذا دُبِغَ فقد طَهُرَ، فينتفع به.

ولذا قال الصنعاني في «سبل السلام» (١/ ١٨٣) عن هذا الجمع: «وهو حسن».

ومثله ما أخرجه مسلم[(٣)] من حديث زيد بن خالد الجهني: أنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال:

---

(١) برقم (٣٦٦).

(٢) أخرجه أبو داود (٤١٢٧، ٤١٢٨)، والنسائي (٧/ ١٧٥)، وابن ماجه (٣٦١٣)، وعبد الرزاق (٢٠٢)، وابن أبي شيبة (٨/ ٨٣)، وأحمد (٤/ ٣١٠، ٣١١)، والطيالسي (١٢٩٣)، وابن المنذر في «الأوسط» (٨٤٦)، وابن سعد (٦/ ١١٣)، وابن جرير في «تهذيب الآثار» (١٧٣٥-١٧٣٧)، وابن حبان (١٢٧٨)، والطحاوي (١/ ٤٦٨)، و«المشكل» (٤/ ٢٥٩)، وابن شاهين في «الناسخ والمنسوخ» (١٥٥، ١٥٦)، والبيهقي (١/ ١٤، ١٥)، وفي «المعرفة» (٣٤)، وابن عبد البر (٤/ ١٦٢)، وأُعِلَّ بالاضطراب، وهو مما لا يُعلُّ به أصل الحديث؛ **فالحديث صحيح**، بيَّنْتُ ذلك بما لا مزيد عليه في تعليقي على «الخلافيات» (١/ ٢٢٥-٢٣٩)، والحمد للَّه الذي بنعمته تتم الصالحات.

(٣) في «الصحيح» برقم (١٧١٩).

«أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ الشُّهَدَاءِ؟ الَّذِي يَأْتِي بِشَهَادَتِهِ قَبْلَ أَنْ يُسْأَلَهَا»، دلَّ الحديث بمنطوقه على خير شهادة، وصاحبها خير الشهداء، وثبت في «الصحيحين»[(١)] من حديث ابن مسعود -رضي الله عنه-: أنَّ النَّبيَّ ﷺ قال: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُم، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُم، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِم يَمِينَهُ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ»، وفي رواية عند مسلم[(٢)]: «ثُمَّ يَخْلُفُ قَوْمٌ يُحِبُّونَ السَّمَانَةَ يَشْهَدُونَ قَبْلَ أَنْ يُسْتَشْهَدُوا»، فدلَّ هذا الحديث على أنَّ هؤلاء الأقوام يخلفون أولئك، وقد ذكروا في معرضٍ فيه ذم، وليس فيه مدح؛ فظاهر الأمرين تعارض، ولكن التوفيق بينهما: أنَّ الأول له حال، والثاني له حال؛ فالشهادة الأولى هي التي يكون الحقُّ فيها مرهونًا بقوله، وأمَّا الثانية؛ فهو أَنْ يأتي ليحمل نفسه شيئًا -من شأن أهل الخير أَنْ لا يحملوه، وأَنْ يتورعوا عنه- فيشهد ولا داعي لذلك، أو يتحمل شهادة وهو لم يضبطها أو يشهدها.

أمَّا **قوله**: (**يتوقف فيهما**)؛ أي: يتوقف عن العمل بما فيهما إِنْ لم يعلم تاريخ كل نصٍّ، فإِنْ ظهر لنا مرجحٌ عَمِلْنَا به، وإِنْ لم يظهر لنا مرجحٌ، ولم نعرف التاريخ نتوقف عن العمل حتى يثبت المرجح.

من الأمثلة التي استشكلها بعض الصحابة -وهو عثمان بن عفان-رضي الله عنه- في الجمع بين الأختين بملك اليمين؛ فالله -عزَّ وجلَّ- يقول: ﴿**أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ**﴾ [المؤمنون: ٦]؛ فهذا عموم حتَّى في الأخوات، ويقول الله -تعالى-: ﴿**وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ**﴾ [النساء: ٢٣]؛ فالآية الأولى: تجوّز الجمع بين الأختين

(١) أخرجه البخاري (٢٦٥٢)، ومسلم (٢٥٣٣).

(٢) في «الصحيح» برقم (٢٥٢٤).

بملك اليمين، والثانية: تمنع، فلمَّا سُئِلَ عثمان عن ذلك؟ قال: «أحلتهما آية، وحرمتهما آية»[(١)].

وذهب جماهير الفقهاء إلى أنَّ التحريم أغلب، وقالوا -إعمالًا لأصلٍ مُقرَّرٍ عند العلماء-: (الأصل في الفروج الحرمة)، فلمَّا وقعنا في إشكال رجعنا إلى الأصل، بناء على إعمال الاحتياط في الفروج، وهم في حقيقة الأمر أوقفوا العمل بالآيتين، ورجعوا إلى أصل القاعدة التي أيدت: ﴿**وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ**﴾ [النساء: ٢٣].

الحالة الثانية: إنْ كانا خاصين نجمع بينهما إنْ أمكن؛ فمثلًا: ثبت في حديث ابن عباس: ثم أخذ غرفةً من ماء؛ فرشَّ على رجلِهِ اليمنى حتَّى غسلها، ثم أخذ غرفةً أُخرى فغسل بها رجله -يعني اليسرى-، ثم قال: «هكذا رأيتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يصنعُ»[(٢)]، وعند النسائي والبيهقي أنه: «تَوَضَّأَ وَغَسَلَ يَدَيْهِ، ومَسَحَ رِجْلَيْهِ، وَهِيَ فِي نَعْلَيْهِ، وَرَشَّ عَلَيْهِمَا المَاءَ»[(٣)]، هذان حديثان خاصان، هذا في حادثة، وهذا في حادثة، ووَقَعَ في تتمة الحديث قوله ﷺ: «هَذَا وضوءُ مَنْ لَمْ يُحْدِثْ»[(٤)]؛ أي: رجل

---

(١) أخرجه مالك (٢/ ٥٣٨)، والشافعي في «الأم» (٥/ ٣)، وعبد الرزاق (١٢٧٢٨)، والبيهقي (٧/ ١٦٣)، **وإسناده صحيح**.

(٢) أخرجه البخاري (١٤٠).

(٣) أخرجه النسائي (١٣٠)، والترمذي في «الشمائل» (١٣٠)، والطيالسي (١٤٨)، والبزار (٧٧٢، ٧٨١)، والطحاوي (١/ ٣٤)، وأبو القاسم البغوي في «الجعديات» (٤٠٧٣)، وابن جرير في «التفسير» (٦/ ١١٣)، والبغوي (٣٠٤٧)، والبيهقي (١/ ٧٥).

(٤) أخرجه أحمد (١/ ٧٨، ١٣٩، ١٥٣) **بإسناد صحيح**.

توضأ وصلَّى، ثم دخلت صلاة أخرى، ولم يُحدث، فأحبَّ أَنْ يتوضأ؛ فله أَنْ لا يبالغ في غسل رجلَيهِ، فإذن هذان خاصان، فإِنْ أمكن الجمع بينهما جمع، وهذا هو الواجب، وإِلَّا نتوقف حتى تظهر القرينة.

ومن الأشياء التي وقع فيها تعارض زواج النَّبِيِّ ﷺ من ميمونة؛ هل كان مُحلًّا، أو مُحرمًا؟

فقد ثبت أنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: «لَا يَنْكِحُ المُحْرِمُ، وَلَا يُنْكَحُ»[(١)]، وقد ثبت عند البخاري ومسلم[(٢)] من حديث ابن عباس: «تَزَوَّجَ النَّبِيُّ ﷺ مَيْمُونَةَ وَهُوَ محْرِمٌ»، وهذا إشكال! وابن عباس رأى الحادثة وهو صغير، وثبت عن ميمونة -نفسِهَا- أنَّ النَّبِيَّ ﷺ تزوجها وهو حلال[(٣)]؛ فهذان نصان خاصان في مسألة واحدة تعارضا، لا يمكن الجمع بينهما، فنعمل بالقرائن، نعمل بخبر ميمونة؛ لأن ميمونة أدرى -في هذه الحادثة- من ابن عباس، وهذه الحادثة خاصة بميمونة؛ فهي أدرى بها من غيرها.

ويتأكد هذا بما ثبت عند الترمذي[(٤)] من حديث أبي رافع قال: «تَزَوَّجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَيْمُونَةَ وَهُوَ حَلَالٌ، وَبَنَى بِهَا وَهُوَ حَلَالٌ، وَكُنْتُ أَنَا الرَّسُولُ فِيمَا بَيْنَهُمَا»، وهذه قرينة زائدة تؤيد أنَّ النَّبِيَّ ﷺ كان حلالًا.

ومن الأمثلة: أنَّ النَّبِيَّ ﷺ سُئِلَ عن الرجل ما يحِلُّ له من امرأته وهي حائض؟

---

(١) أخرجه مسلم (١٤٠٩).

(٢) أخرجه البخاري (٤٢٥٨)، ومسلم (١٤٠١).

(٣) أخرجه مسلم (١٤١١).

(٤) (الحج: باب ما جاء في كراهة تزويج المحرم) رقم (٨٤١).

فقال: «مَا فَوْقَ الإِزَارِ»، وهذا لفظ أبي داود[١]، وعند مسلم[٢] قال: «اصنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا النِّكَاحَ»، والمراد: «إلا النكاح»؛ أي: إلا الوطء، فالاستمتاع بما تحت الإزار من غير وطء هل هو حلال أو حرام؟ هنا تعارض النصان؛ ففي الحديث الأول: يمنع ذلك، وفي الثاني: يجوّز ذلك، فبعضهم رجَّحَ التحريم -احتياطًا-، وهذا مذهب الحنفية[٣] والشافعية[٤] والمالكية في المشهور[٥] -عندهم-، وبعضهم جوّز ذلك بناء على أنَّ الحِل هو الأصل مع الزوجة، وأنَّ المنع من أجل أَنْ لا يكون هنالك ذريعة للوطء، فإِنْ أمنت هذه الذريعة، فالأمر يوجد فيه سعة، والواجب اجتنابه هو موضع الدم، وهذا مذهب أحمد[٦].

الحالة الثالثة: إنْ كان أحدهما عامًّا والآخر خاصًّا؛ فيخصص العام بالخاص:

---

(١) أخرجه برقم (٢١٢) من حديث عبد اللَّه بن سعد الأنصاري، وفي إسناده الهيثم بن حميد، وهو صدوق. وضعّفه ابن حزم في «المحلى» (٢/ ١٨٠-١٨١) بحرام بن حكيم، وردَّ عليه ابن حجر في ترجمته في «التهذيب»؛ **فالحديث صحيح**، وانظر: «صحيح سنن أبي داود» (١/ ٣٨٤-٣٨٥ - ط. غراس).

(٢) في «الصحيح» برقم (٣٠٢).

(٣) انظر: «تبيين الحقائق» (١/ ٥٧)، و«بدائع الصنائع» (١/ ٤٤)، و«فتح باب العناية» (١/ ٢١٣).

(٤) انظر: «الأم» (١/ ٥٩)، و«المجموع» (٢/ ٣٤٤)، و«مغني المحتاج» (١/ ٣١٢).

(٥) انظر: «مقدمات ابن رشد» (١/ ٤٩)، و«بداية المجتهد» (١/ ٥٦)، و«الشرح الصغير» (١/ ٢١٥).

(٦) انظر: «المغني» (١/ ٤١٤).

فلمَّا يقع عندنا لفظ عام ولفظ خاص، نُسلِّط الخاص على العام؛ كقوله -تعالى-: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] هذا عام، وقول النَّبِيِّ ﷺ: «لَا تُقْطَعُ يَدُ السَّارِقِ إِلَّا فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا»(١)؛ فهذا نصٌّ خاصٌّ في مقدار السرقة التي تقطع بها اليد، وهي ربع دينار من الذهب الخالص، ومقدار الدينار أربعة وربع من الغرام، والخاص يُسلَّط على العام، فلا تقطع اليد إلَّا في ربع دينار فصاعدًا.

مثال آخر: قال النَّبِيُّ ﷺ: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ العُشْرُ»(٢)، وهو في «الصحيحين» فَخُصّ بقوله ﷺ: «لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَة»(٣)، وهنا لا ينظر للتاريخ -كما ذكرنا في مبحث التخصيص-، خلافًا لمذهب الحنفية؛ فالخاص لما نُسلِّطه على العام لا ينظر في التاريخ، ولا نحتاج إلى أَنْ نعرف أنَّ الخاص جاء بعد العام، فَمَعَ جهلنا في التاريخ نُخصِّص، على القول الراجح عند العلماء، وهو مذهب جماهيرهم.

الحالة الرابعة: أَنْ يكون أحدهما عامًّا من وجه، وخاصًّا من وجه؛ فحينئذٍ نعمل بالجمع إِنْ أمكن، والجمع -حينئذٍ- يحتاج إلى قرائن، واجتهاد، ودقة.

مثال: قال النَّبِيُّ ﷺ: «إِذَا كَانَ المَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الخَبَثَ»(٤)، وقوله ﷺ:

---

(١) أخرجه مسلم (٤٤٩٤) من حديث عائشة.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه أبو داود (٦٣)، والنسائي (١/ ١٧٥)، وفي «الكبرى» (٥٩)، وابن ماجه =

«المَاءُ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَيْهِ طعمه أَوْ رِيحه»[١]، الحديث الأول: خاص في القلتين، وهو عام في المتغير وغيره، والحديث الثاني: خاص بالمتغير، عام في القلتين وما دونهما.

فإذا قلنا أنَّ خصوص الأول يسلَّط على عموم الثاني؛ فإنَّا نحكم بأَنَّ ما دون القلتين ينجس، وإن لم يتغير، وهذا هو مذهب الشافعية[٢]: أنَّ النجاسة إنْ جاءت فيما دون القلتين أصبح الماء نجسًا، سواء تغير أم لم يتغير، بناء على أنَّ عموم الثاني خصص الأول.

= (٥١٨) من حديث عبد اللّٰه بن عمر، وعبد الرزاق (١/ ٨٠)، وابن أبي شيبة (١/ ١٤٤)، وابن حبان (١١٧، ١١٨ - «موارد»)، وابن خزيمة (٩٢)، وأحمد (٢/ ٢٣، ٢٧، ١٠٧)، والدارمي (١/ ١٨٦-١٨٧)، وابن الجارود (٤٦)، والطحاوي في «المشكل» (١/ ٢٦٦)، وأبو عبيد في «الطهور» (١٦٦ - بتحقيقي)، والدارقطني (١/ ١٣-٢٣)، وابن المنذر في «الأوسط» (١٨٩)، والحاكم (١/ ١٣٢)، وابن جرير في «تهذيب الآثار» رقم (١٦٠٧-١٦١٦)، والبيهقي (١/ ٢٦٠-٢٦٢)، وابن حزم (١/ ١٥١) من حديث ابن عمر، **والحديث صحيح**، صححه جماعة كما بيّنته في تعليقي على «الطهور» (ص ٢٢٨)، وعلى «الخلافيات» (٣/ ١٤٦-١٧٨).

(١) أخرجه ابن ماجه (٥٢١)، وعبد الرزاق (١/ ٨٠)، والطحاوي (١/ ١٦)، والطبراني (٨/ ١٢٣)، والدارقطني (١/ ٢٨)، والبيهقي (١/ ٢٥٩) **بإسناد ضعيف**؛ فيه رشدين بن سعد، وضعفه جماعة من الحفاظ، إلَّا أنَّ **صدره صحيح**، وانظر تعليقي على «الطهور» (ص ٢٣٧-٢٣٨) لأبي عبيد، وتعليقي -أيضًا- على «الخلافيات» (٣/ ٨٢-٨٣، ٩٦-٢٠٥).

(٢) انظر: «المجموع» (١/ ١١٤)، و«فتح الباري» (١/ ٣٤٢، ٣٤٨)، وبه قال أبو عبيد في «الطهور» (٢٣٦)، ونسب لابن عمر وسعيد بن جُبير، ومجاهد، وبه قال إسحاق وأبو ثور، انظر: «المغني» (١/ ٢٤)، و«الأوسط» (١/ ٢٦١)، و«نيل الأوطار» (١/ ٣٨).

وإذا قلنا: إنَّ خصوص الثاني يسلَّط على عموم الأول؛ فإنَّا نحكم بأنَّه لا بد من التغير فيما دون القلتين؛ لأن المنطوق أقوى من المفهوم؛ فالماء يبقى على طهارته حتى يتغير، وهذا هو مذهب المالكية(١).

فإذن؛ أصبح تداخل بين النصوص التي هي عامة من وجه، خاصة من وجه.

مثال آخر: صلاة تحية المسجد في وقت الكراهة؛ فمن حيث النصوص الواردة في صلاة تحية المسجد خاصة، وهي من حيث الوقت عامة، وهذه المسألة موضع نظر عند أهل العلم.

والذي ذهب إليه المحققون: أنَّ الأحاديث الواردة في الصلاة -التي لها سبب- تقضي على عموم النهي، لكن هذا النص اعتراه خصوص وعموم؛ خصوص من حيث تحية المسجد -مثلاً-، عموم من حيث النصوص العامة التي فيها كراهية الوقت(٢).

ومن هذا الباب: قول اللَّه -تعالى-: ﴿**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا**﴾ [البقرة: ٢٣٤]؛ فـ﴿**الَّذِينَ**﴾ لفظ عام يشمل التي مات عنها زوجها وهي حامل أو غير ذلك، وهو خاص بالمتوفى عنها زوجها،

---

(١) انظر: «الكافي» (١/ ١٥٥)، و«بداية المجتهد» (١/ ٢٤)، و«تفسير القرطبي» (٣/ ٤٢)، و«الشرح الكبير» (١/ ٤٨).

وبه قال الأوزاعي، والليث بن سعد، وابن وهب، والحسن بن صالح، وأحمد في رواية، انظر: «المغني» (١/ ٢٤)، و«التمهيد» لابن عبد البر (١/ ٣٢٦-٣٢٧)، و«أحكام القرآن» للجصاص (٣/ ٤١٩)، و«البناية» (١/ ٣٣٢-٣٣٣) للعيني، و«فقه الأوزاعي» (١/ ٩-١٠).

(٢) انظر -لزامًا- ما قدَّمناه عن هذه المسألة (ص ١٧٥).

والآية الأخرى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]؛ فهذه خاصة بالحامل، عامة في المتوفى عنها زوجها وغيرها.

والصورة التي يتعارض فيها الخصوص والعموم: هي صورة المرأة التي توفى عنها زوجها وهي حامل فوضعت حملها؛ فإِنْ عَمِلْنَا بعموم الآية الأولى قلنا: أربعة أشهر وعشرًا، وإِنْ عَمِلْنَا بخصوص الآية الثانية قلنا: حتَّى تضع حملها، لذا ورد عن ابن عباس وعلي لمَّا سُئِلَا في حكم المرأة التي تلد؟ قالا: تعتد بأبعد الأجلين(١)، ولكن ثبت «الصحيحين» من حديث الأسلمية أنَّها وضعت بعد وفاة زوجها بثلاث ليالٍ، فأفتاها النَّبِيُّ ﷺ أَنْ تتزوج(٢)، فصار عندنا قرينة لمذهب جماهير أهل العلم في أنَّ المرأة التي تضع حملها قبلُ: عمومُ الآية: ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾، فأفتاها النَّبِيُّ بالزواج.

ففي مثل هذه الحالة الرابعة ينبغي أَنْ ينظر إلى القرائن بقوة؛ فمثلًا: قال النَّبِيُّ ﷺ: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»(٣)، هذا عام في الذكر والأنثى، ولكن خاص في التبديل، وكذلك نهى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ تقتل النساء(٤)، وهذا عام في الحربيات والمرتدات؛ فوقع تعارض في المرأة المرتدة هل تقتل أم لا؟ فإِنْ عَمِلْنَا بالأول: نقتل المرتدة، وإِنْ عَمِلْنَا بالثاني: لا نقتلها؛ فحينئذٍ ننظر في القرائن، فوجدنا النَّبِيَّ ﷺ أهدر دمَ امرأةٍ

---

(١) مضى تخريج ذلك عنهما.

(٢) أخرجه البخاري (٤٩٠٩)، ومسلم (٣٧٩٦).

(٣) أخرجه البخاري (٣٠١٧) من حديث ابن عباس.

(٤) أخرجه البخاري (٣٠١٥) من حديث ابن عمر -رضي الله عنهما-.

مُرتدة كانت تطعن فيه[(١)]، فأصبح: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ»[(٢)] خاص في الحربيات، وهذا مذهب جماهير أهل العلم.



(١) أخرجه أبو داود (٤٣٦١)، **وهو صحيح**، وقد خرَّجتُهُ بتفصيل في تعليقي على «الإشراف» للقاضي عبد الوهاب البغدادي.

(٢) مضى تخريجه قريبًا.

الإجماع

(وأمَّا الإجماع: فهو اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة.

ونعني بالعلماء: الفقهاء، ونعني بالحادثة: الحادثة الشرعية.

وإجماع هذه الأمة حُجَّة دون غيرها؛ لقوله ﷺ: «لاَ تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلالَةٍ»[(١)]، والشرع ورد بعصمة هذه الأمة.

والإجماع حُجَّة على العصر الثاني، وفي أي عصر كان.

ولا يشترط في حجيته انقراض العصر على الصحيح، فإن قلنا: انقراض العصر شرط؛ فيعتبر قول مَن وُلِدَ في حياتهم، وتفقَّه، وصار من أهل الاجتهاد.

---

(١) أخرجه الترمذي (٢١٦٧)، وابن أبي عاصم في «السنة» (٨٠)، والحاكم (١/ ١١٥-١١٦)، والطبراني (١٣٦٢٣)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (ص ٣٢٢)، وأبو نعيم (٣/ ٣٧)، واللالكائي في «السنة» (١٥٤)، وابن حزم في «الإحكام» (٤/ ١٩٢)، وابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١/ ١٠٩) من حديث ابن عمر، وفيه سليمان بن سفيان، ليس بالقوي، يتفرد بما لا يتابع عليه.

وله شاهد من حديث أنس، وابن عباس، وأبي مالك الأشعري، وأبي بصرة الغفاري، وسمرة، والحسن، خرَّجناها في غير هذا الموطن، ولذا صححه الزركشي في «المعتبر» (ص ٦٢) بمجموع طرقه، وسيأتي كلامه قريبًا، بل ذكر من «الصحيحين» ما يشهد لعموم معناه، انظر (ص ٤١٧).

ولهم أَنْ يرجعوا عن ذلك الحكم.

والإجماع يصح بقولهم وبفعلهم، وبقول البعض وبفعل الـبعض، وانتشار ذلك القول أو الفعل وسكوت الباقين عنه).

* توطئة وتمهيد:

إنَّ الأدلة الإجمالية: هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

والإجماع والقياس ليسَا بدليلين مُستقلَّين، وإنما هما دليلان تابعان للكتاب والسنة؛ فيستحيل أَنْ يقع إجماع بين أهل العلم من غير دليل(١)، وإِنْ كان لا يشترط في حجية الإجماع إبراز الدليل، ولا سيما للعوامّ.

* تعريف الإجماع:

قوله: (**وأمَّا الإجماع...**).

الإجماع -في اللغة-: يطلق على العزم والتصميم، ومنه قول الله -تعالى-: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً﴾ [يونس: ٧١]؛ أي: اعزموا أمركم وصمموا.

---

(١) انظر في ذلك: «الرسالة» (٤٧٢) للشافعي، و«الإحكام» (١/ ٣٧٤) للآمدي -وفيه: «اتفق الكل على أنَّ الأُمَّة لا تجتمع على الحكم إلَّا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها»-، و(٤/ ١٣٦) لابن حزم، و«الإجماع» للجصاص (١٥٥)، و«المعتمد» (٢/ ٥٢٠، ٥٣١)، و«البحر المحيط» (٤/ ٤٤١، ٤٥٠)، و«أصول السرخسي» (١/ ٣٠١)، و«كشف الأسرار» (٣/ ٢٦٣)، و«التقرير والتحرير» (٢/ ١١٠)، و«الاعتصام» (١/ ٣٢٦، ٣٦٢ - بتحقيقي).

ويطلق -أيضًا-: على الاتفاق؛ لأنَّ الأمر المعزوم عليه يستلزم التصميم، ولذا يقولون: أجمع القوم على كذا؛ أي: إنْ لم يقع بينهم خلاف.

وقد عرّف المؤلف الإجماع بقوله: (**اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة**).

لو قال -في تعريف الإجماع-: (اتفاق علماء أمة محمد ﷺ على حكم فقهي)، لكان أفضل.

وهنا مؤاخذتان على تعريفه:

الأولى: في *قوله*: (**اتفاق علماء العصر**)، فلو قال: (اتفاق علماء أمة محمد ﷺ في عصرٍ) لكان أفضل؛ لأن من شروط الإجماع أَنْ يقع من المسلمين، إذْ لا عبرة بغيرهم.

الثانية: فَاتَ المؤلف -رحمه اللَّه- قيد مُهِمٌّ، وهو: أَنْ يكون هذا الإجماع بعد وفاة النَّبِيِّ ﷺ؛ لأنه لا عبرة باتفاق علماء الأمة في عصره ﷺ، أو في حياته .

* شروط صحة الإجماع:

وقد ذكر العلماء قيودًا للإجماع حتَّى يكون صحيحًا، وهي:

أولاً: لا بد مِن تحقق الاتفاق، بأَنْ يصدر هذا الاتفاق من العلماء المجتهدين، فلا يصح الإجماع مع مخالفة بعضهم، ولو كان المخالف واحدًا[1]، وكذلك لا

---

(١) انظر التفصيل في: «الرسالة» (٥٣٣) للشافعي، و«البحر المحيط» (٤/ ٤٧٦-٤٧٧)، و«البرهان» (١/ ٧٢١)، و«العدة» (٤/ ١١١٧)، و«إحكام الفصول» (ص ٤٦١)، و«الإحكام»=

يصح الإجماع باتفاق غير المجتهدين؛ فإنَّا نرى في كلام الفقهاء قولهم: (اتفق الناس على ذلك، اتفق المسلمون)، وهذا فيه تجوّز، فلا عبرة باتفاق العامة! ولا المسلمين[١]!

ثانيًا: أَنْ يكون اتفاقًا من المجتهدين الموجودين في ذلك العصر؛ فلا عبرة بِمَن مات، ولا عبرة بالفقيه الذي سيأتي، وإنما العبرة بالإجماع باتفاق علماء عصر من العصور؛ فالإجماع حُجَّةٌ بمجرد اجتماعهم، ولا يشترط حتَّى يكون الإجماع نافذًا أَنْ يموتوا! أو أَنْ يأتي مجتهدٌ جديدٌ فيوافقهم! فهذا أمر لا يتصور.

ثالثًا: لا بد أَنْ يكون المجمعون مسلمين، ولا عبرة بمجتهد كافر.

واختلف العلماء في اشتراط عدالة المجمعين، والمسألة مَحَلُّ اجتهاد ونظر، والراجح أنَّ مَن لم يظهر فسقه يدخل مع المجمعين؛ لأننا لا نستطيع أَنْ نخرجه من أمته، ولا أَنْ نكفره[٢]، واللَّه أعلم.

رابعًا: يكون الإجماع حجة بعد وفاة النَّبِيِّ ﷺ؛ ففي حياته لا عبرة بكلام الناس

= (١/ ٢٣٥) للآمدي، و(٤/ ٥٠٧) لابن حزم، و«المستصفى» (١/ ١٨٦)، و«شرح الكوكب المنير» (٢/ ٢٢٩)، و«تيسير التحرير» (٣/ ٢٣٦)، و«أصول الجصاص» (٣/ ٢٩٧)، و«نهاية السول» (٢/ ٤٢٥).

(١) انظر: «نهاية الوصول» (٦/ ٢٤٤٥)، و«الاعتصام» (٢/ ٢٥٢ - بتحقيقي) للشاطبي.

(٢) انظر بسط المسألة في: «الإحكام» للآمدي (١/ ٢٢٩)، و«المستصفى» (١/ ١٨٣)، و«البحر المحيط» (٤/ ٤٧٠)، و«البرهان» (١/ ٦٨٨)، و«التمهيد» لأبي الخطاب (٣/ ٢٥٢)، و«العدة» (٤/ ١١٣٩)، و«اللمع» (ص ٢٥٧)، و«شرح الكوكب المنير» (٢/ ٢٢٧-٢٢٩)، و«الإبهاج» (٢/ ٣٨٦)، و«تيسير التحرير» (٣/ ٢٣٨)، و«كشف الأسرار» (٣/ ٤٤١).

-إجماعهم أو خلافهم-.

خامسًا: أَنْ يقع هذا الإجماع على أمر شرعي؛ فلا عبرة بالإجماع على أمور عقلية، أو لغوية، أو غيرها.

✹ أقسام الإجماع:

والإجماع حُجَّةٌ إِنْ تحققت فيه هذه الشروط، ولكن لا يتصور تحققها ووقوعها إلَّا في العصر الأول -عصر الصحابة[1]-، خلافًا لقول الماتن: (**والإجماع**

(١) هذا مذهب الظاهرية، وهو إحدى الروايتين عن أحمد، وهو ظاهر كلام ابن حبان في «صحيحه»، قاله الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٢٨٢).

قال أبو عبيدة: الناظر في كلام أحمد يجده يذمّ إطلاق الإجماع، والمتمعن في كلامه يكاد لا يجد احتجاجًا عنده إلَّا بما أجمع عليه الصحابة، ثم وجدت في «مختصر البعلي» (٧٥): «قال أبو العباس: لا يكاد يوجد عند أحمد احتجاج بإجماعٍ بعد عصر التابعين، أو بعد العصور الثلاثة».

وذهب إلى عدم تصور وقوع الإجماع في العصور المتأخرة -فضلاً عن تحققه- جمعٌ من المُحققين:

قال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٣٤١): «ولا يعلم إجماع بالمعنى الصحيح إلَّا ما كان في عصر الصحابة، أمَّا بعدهم فقد تعذّر غالبًا».

وقال الصنعاني في «مزالق الأصوليين» (ص ٦٣ وما بعد): «وإذا تأصلت الإجماع وحققته من كلامهم وجدته غير واقع، والاستدلال به باطل؛ فإنَّه متوقّف على أركان صحة:

الأول: صحة وقوعه، وهذا يحتاج إلى شدائد ومَهَامِهَ (هي المفازة البعيدة الأطراف)؛ فإنَّه وفي رسول اللَّه ﷺ والإسلام قد انتشر -بحمد اللَّه-، ولم يزل إلى قوة؛ فكيف يتصور اجتماع جتهدي الأمة في آنٍ واحدٍ، وإجماعهم على حكم؟!!

حجة على العصر الثاني، وفي أي عصر كان)، ولذا قسَّم العلماء الإجماع إلى أقسام من حيثيات مختلفة:

أولاً: أقسام الإجماع عند العلماء باعتبار ذاته، وهو قسمان:

الأول: الإجماع القولي: وهو الصريح، كأَنْ يجتمع الفقهاء والعلماء في مكان واحد، فَكُلٌّ يقول: أَنَا أرى هذا الحكم، كُلٌّ يقول وينطق بلسانه قولًا لا يحتمل وجهًا آخر؛ فهذا إجماع قولي، صريح، وهذا أقوى أنواع الإجماع، وهو حُجَّةٌ قاطعة بلا نزاع، وهذا أمر لا يتصور إلَّا في عصر الصحابة؛ لأنهم كانوا محدودين ومعروفين.

الثاني: الإجماع السكوتي -الإقراري-، كأَنْ يشتهر قولٌ من الأقوال بين فقهاء

= **الركن الثاني**: في أَنَّه إِنْ وقع؛ فلا بُدَّ أَنْ ينقل إلينا اجتماعهم أوَّلاً، وإجماعهم ثانيًا، وهذا لا يدّعي أحد وقوعه.

الركن الثالث: أَنْ يكون طريق نقله إلينا لا تعتريها شبهة، ولا يخالطها شك، ليصحّ الاستدلال.

الركن الرابع: أَنْ نعلم أَنَّه إذا وجد الإجماع بهذه الشروط كان حجة علينا، وهذه الأمور مشترطة ومذكور أضعافها، وأكثر أهل العلم يحيلون وجود الإجماع، ومع هذا فإنَّهم يشغلون طالب العلم في الأصول في مباحث الإجماع». قال: «إذا كان حال الإجماع كذلك؛ فلا حاجة إلى شغل الطالب بالبحث عن الإجماع أصلاً، لكنه قد شُحِنَتْ به كتب الأصول وغيرها». قال: «فالمهم للطالب التنبه لِمَا يرد عليه وهو غير مخلص للعمل به، وهذا النوع كثير جدًّا».

وانظر: «النبذ» (ص ٢٦)، و«الإحكام» (٢/ ٥٣٢-٥٣٣) و(٤/ ٥٠٩) كلاهما لابن حزم.

وانظر قول الجماهير في: «الإحكام» (١/ ٢٣٠) للآمدي، و«حاشية التفتازاني» (٢/ ٣٤)، و«روضة الناظر» (٢/ ٤٦٠)، و«كشف الأسرار» (٣/ ٤٤٥)، و«فواتح الرحموت» (٢/ ٢٢٠).

عصر من الأعصار بأنهم قالوا: كذا وكذا، فيطرق هذا القول سمع الآخرين، فيسكتوا ولا يبدوا مخالفةً؛ فهذا يُسمَّى: إجماعًا سُكوتيًّا، وبعضهم يُسمِّيه: إجماعًا استقرائيًّا، وذلك بأَنْ يستقرئ كلام العلماء في المسألة، فلا يعلم بينهم خلافًا، ويكون هذا بعد مُضِيِّهم، أما في حياتهم؛ فالأدق أَنْ يُسمَّى سكوتيًّا.

وقد اختلف العلماء في حجية هذا النوع[1]، وسبب الخلاف هو: هل السكوت دلالة على الرضى أو عدمه؟ وهل ينسب للساكت قول أم لا؟

والراجح أنَّ هذا النوع حجة ظنية، وينظر في كل مسألة إلى الأدلة التي تحتَفُّ بها؛ فقد نقبله وقد نرده بحسب الأدلة من جهة، وقوة تحققه من جهة أُخرى.

قال شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (١٩/ ٢٦٨):

«الإجماع نوعان:

قطعي؛ فهذا لا سبيل إلى أَنْ يُعلمَ إجماع قطعي على خلاف النص.

وأمَّا الظني؛ فهو الإجماع الإقراري والاستقرائي، بأَنْ يستقرئ أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خلافًا، أو يشتهر القول في القرآن ولا يَعْلم أحدًا أنكره؛ فهذا الإجماع -وإِنْ جاز الاحتجاج به- فلا يجوز أَنْ تدفع النصوص به؛ لأنَّ هذا حجة ظنية، لا يجزم الإنسان بصحتها، فإنَّه لا يجزم بانتفاء المخالف، وحيث قطع بانتفاء المخالف فالإجماع قطعي.

---

(١) انظر التفصيل في: «المستصفى» (١/ ١٩١)، و«مجموع الفتاوى» (١٩/ ٦٦٨) لابن تيمية، و«شرح الكوكب المنير» (٢/ ٢٥٤)، و«إجمال الإصابة في أقوال الصحابة» (٢٠، ٢١)، و«فواتح الرحموت» (٢/ ٢٣٣)، و«حجية الإجماع» (٣٥٩-٣٧١).

وأمَّا إذا كان يظن عدمَهُ، ولا يقطع به؛ فهو حجة ظنية، والظني لا يدفع به النصُّ المعلوم، لكن يحتج به، ويُقدّم على ما هو دونه بالظن، ويُقدّم عليه الظنُّ الذي هو أقوى منه، فمتى كان ظنُّه لدلالة النص أقوى من ظنه بثبوت الإجماع قدَّم دلالة النصِّ، ومتى كان ظنه للإجماع أقوى قدَّم هذا، والمُصيبُ في نفس الأمر واحد».

وهذان النوعان (القطعي والظني) باعتبار قوّة الإجماع، ويمكن عدّه نوعًا مُستقلاً.

ثانيًا: أقسام الإجماع باعتبار حال المجمعين، وهو قسمان:

الأول: **إجماع عامة**: وهو إجماع مَن ليس من الفقهاء، وهو المعلوم من الدين بالضرورة، وما تعارف عليه المسلمون؛ مثل: أنَّ الصلوات خمس، وأنَّ محمدًا رسول اللَّه ﷺ، والزنا حرام.. إلخ، وهذا النوع لا يلزم منه فقه، ولا علم.

الثاني: **إجماع خاصة**: وهي المسائل التي تحتاج إلى فقه وإلى علم.

وهناك أنواع لإجماع الخاصة؛ مثل: إجماع أهل المدينة، وإجماع أهل البيت -عند الشيعة-، وإجماع أهل المدينة ليس حجة بإطلاق، وإنما هو حجة في عصر الصحابة والتابعين فيما تعارفوا عليه، وأصبح من ضروريات الدين؛ كمقدار المكيال، والصاع، وما شابه هذا، وهذا أمر متّفقٌ على حجيته، ومنه ما هو مختلف فيه.

وبيَّن ذلك شيخُ الإسلام ابن تيمية؛ فقال في «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٣٠٣-٣١١) ما ملخصه:

«والتحقيق في مسألة إجماع أهل المدينة: أنَّ منه ما هو متّفق عليه بين المسلمين، ومنه ما هو قول جمهور أئمة المسلمين، ومنه ما لا يقول به إلَّا بعضهم،

وذلك أنَّ إجماع أهل المدينة على أربع مراتب:

الأولى: ما يجرى مجرى النقل عن النَّبيِّ ﷺ، مثل: نقل مقدارهم الصاع والمُدّ، وهذا حجّة باتّفاق.

الثانية: العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان بن عفان -رضي اللَّه عنه-، وهذا حجّة عند جمهور العلماء؛ فإنَّ الجمهور على أنَّ سنة الخلفاء الراشدين حجّة، وما يعلم لأهل المدينة عمل قديم على عهد الخلفاء الراشدين مخالف لسنة رسول اللَّه ﷺ.

الثالثة: إذا تعارض في المسألة دليلان -كحديثين، أو قياسين- وجُهل أيهما أرجح، وأحدهما يعمل به أهلُ المدينة؛ ففي هذا نزاع:

فمذهب مالك والشافعي: أنَّه يرجح بعمل أهل المدينة، ومذهب أبي حنيفة: أنَّه لا يرجح به.

ولأصحاب أحمد وجهان، ومن كلامه أنَّه قال: «إذا رأى أهل المدينة حديثًا وعملوا به؛ فهو الغاية».».

واعترض عليه الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٤٨٤)؛ فقال: «وادَّعى ابنُ تيمية أنَّه مذهب الشافعي وأحمد بناءً على قولهما: إنَّ اجتهادهم في ذلك الزمن مرجح على اجتهاد غيرهم؛ فيرجح أحد الدليلين لموافقة أهل المدينة.

وقال مرَّة: إنَّه محمول على إجماع المُتقدمين من أهل المدينة». انتهى كلام الزركشي.

ثم قال ابن تيمية:

الرابعة: العمل المتأخر بالمدينة؛ فهذا: هل هو حجة شرعية يجب اتباعه أو لا؟

فالذي عليه أئمة الناس أنَّه ليس بحجة شرعية، هذا مذهب الشافعي وأحمد وأبي حنيفة -وغيرهم-، وهو قول المحققين من أصحاب مالك، وربما جعله حجة بعض أهل المغرب من أصحابه، وليس معه للأئمة نص ولا دليل، بل هم أهل تقليد.

ولم أَرَ في كلام مالك ما يوجب جعل هذا حجة، وهو في الموطأ إنما يذكر الأصل المجمع عليه عندهم؛ فهو يحكي مذهبهم، وتارة يقول: الذي لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا.

وإذا تبين أنَّ إجماع أهل المدينة تفاوت فيه مذاهب جمهور الأئمة؛ عُلِمَ بذلك أنَّ قولهم: أصحُّ أقوال أهل الأمصار رواية ودراية، وأنَّه تارة يكون حجة قاطعة، وتارة حجة قوية، وتارة مرجحًا للدليل، إذ ليست هذه الخاصية لشيء من أمصار المسلمين»[(١)].

* حجية الإجماع:

الإجماع حجة؛ لاستحالة أَنْ تقع الأمةُ في الخطأ بالجملة؛ فالأمة -بالجملة- معصومة.

---

(١) انظر -أيضًا-: «البرهان» (١/ ٧٢٠)، و«المستصفى» (١/ ١٨٧)، و«الإحكام» للآمدي (١/ ٢٤٣)، و(٤/ ٥٥٢) لابن حزم، و«إحكام الفصول» (ص ٤٨٠)، و«التمهيد» (٣/ ٢٧٣) لأبي الخطاب، و«كشف الأسرار» (٣/ ٤٤٦)، و«البحر المحيط» (٤/ ٤٨٢)، و«أصول الجصاص» (٢/ ٣٢١)، و«تيسير التحرير» (٢/ ٢٤٤)، و«إعلام الموقعين» (٤/ ٢٣٩-٢٤٣ - بتحقيقي)، وأُفرِدَ هذا الموضوع بمصنفات، وفيما ذكرنا كفاية إِنْ شاء اللَّه تعالى.

* أدلة حجية الإجماع:

أولاً: قال اللَّه -تعالى-: ﴿**وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ المُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا**﴾ [النساء: ١١٥] الآية؛ فاتباع غير سبيل المؤمنين حرام؛ لتهدد وتوعد اللَّه عليه بجهنم، فلو لم يحرم اتّباع غير سبيل المؤمنين لَمَا جاز الجمع بينه وبين المشاقة في الوعيد، إذ لا يجوز أَنْ يجمع بين المحرم والمباح في الوعيد، كما يقال: إنْ زنَيْتَ وشربتَ الماءَ عاقَبْتُكَ!! وعليه يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبًا.

ويقال -أيضًا-: إنَّه لا خلاف في التوعد على اتِّباع غير سبيل المؤمنين؛ فإمَّا أَنْ يكون ذلك لمفسدة متعلقة به، أو لا مفسدة، لا جائز أَنْ يقال بالثاني؛ فإنَّ ما لا مفسدة فيه لا تواعد عليه اتفاقًا، وإنْ كان الأول؛ فالمفسدة في اتباع غير سبيل المؤمنين: إمَّا من جهة مشاقة الرسول، أو لا من جهتها.

فإذا كان الأول؛ فذكر المشاقة كافٍ في التواعد لِمَا قيل، ولا حاجة إلى قوله: ﴿**وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ المُؤْمِنِينَ**﴾، وإنْ كان الثاني لزم التواعد لتحقق المفسدة، سواء وجدت المشاقة أو لم توجد[١].

وينبغي أَنْ تذكر أنَّ (من) للعموم؛ فهي تشمل جميع الناس، وأن (سبيل المؤمنين) جمع مضاف إلى المعرف بالألف واللام، وهو يفيد العموم؛ فالوعيد في حقِّ كلِّ مَن اتّبع غير سبيل المؤمنين، والحرمة في عدم اتِّباع سبيل كل المؤمنين، ولو لم نحمله على العموم، فلا يحمل على البعض لِمَا فيه من الإجمال، فالآية دالة على

---

(١) انظر: «نهاية الوصول» (٦/ ٢٤٥٤).

اتباع سبيلهم في كل الأمور، وهي تعمّ اتباعهم مجموعين ومنفردين في كلِّ ممكن؛ فمن اتبع جماعتهم إذا اجتمعوا، أو اتّبع آحادهم فيما وجده عنه مما لم يخالفه فيه غيره منهم؛ فقد صدق عليه هذا الوصف.

ويستفاد من الآية -أيضًا-: أنَّه ليس المراد بها إلَّا اتّباع المؤمنين، وهم الصحابة والتابعون (السلف الصالح)، والاتّباع: افتعال من (التَّبَع)، وفي كون الإنسان تابعًا لغيره نوع افتقار إليه، ومشي خلفه؛ فمخالفتهم في خصوص حكم، عدم اتّباع لهم، بل فيه مشاركتهم لغيرهم في صفة عامة، وهي مطلق الاستدلال والاجتهاد، وليس هذا هو المراد(١)، فلم يبقَ إلَّا ما قررناه.

وقد أسند الإمام البيهقي في كتابه «أحكام القرآن» (١/ ٣٩) إلى الربيع والمزني -صاحبَي الشافعي-، قالا: كُنَّا يومًا عند الشافعي، إذ جاءه شيخ فقال له: أسأل؟ قال له الشافعي: سَلْ، فقال: أيش الحجة في دين اللَّه؟ فقال الشافعي: كتاب اللَّه، فقال: وماذا؟ قال: سنة رسول اللَّه ﷺ، فقال: وماذا؟ قال: اتفاق الأمة، قال: ومن أين قلتَ: اتفاق الأمة من كتاب اللَّه؟ فتدبَّر الشافعي -رحمه اللَّه-تعالى- ساعة وسكت، فقال له الشيخ: أجلتك ثلاثة أيام؛ تعطيني آيةً فيها حجية الإجماع! فتغيَّر لونُ الشافعي، ثم إنَّه ذهب، فلم يخرج لتلاميذه أيامًا.

قال: فخرج من البيت في اليوم الثالث، فلم يكن بأسرع أَنْ جاء الشيخ، فسلَّم وجلس، فقال: حاجتي، فقال الإمام الشافعي: نعم؛ أعوذ باللَّه من الشيطان الرجيم، قال اللَّه -عزَّ وجلَّ-: **﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ**

---

(١) انظر تفصيل ذلك في: «تنبيه الرجل العاقل» (٢/ ٥٦٤-٥٦٨) لابن تيمية.

الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾، فقال الشافعي: لا يصليه جهنم على خلاف سبيل المؤمنين إلَّا وهو فرض، فقال الشيخ: صدقت، وقام وذهب، فقال الشافعي -رحمه اللَّه-: قرأتُ القرآنَ في كُلِّ يوم وليلة ثلاث مرات حتَّى وقعت على هذا الجواب!(١)

ومما ينبغي التأكيد عليه: أنَّه لا يصح أَنْ يكون الذم المذكور في الآية مقتصرًا على جزاء مشاقة الرسول ﷺ فقط، أو جزاء اتباع غير سبيل المؤمنين فقط؛ لأنه حينئذٍ لا يكون ذكر الشيء الآخر فيه فائدة، ولذا قال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٩/ ١٩٣): «ولحوق الذم بكلٍّ منهما، وإِنِ انفرد عن الآخر، لا تدل عليه الآية؛ فإنما الوعيد فيها إنما هو على المجموع، وبقي القسم الآخر وهو أنَّ كُلًّا من الوصفين يقتضي الوعيد؛ لأنه مستلزم للآخر»؛ أي: أنَّ مَن اتبع غير سبيل المؤمنين فقد شاق الرسول ﷺ، ومن شاق الرسول ﷺ فقد اتبع غير سبيل المؤمنين، فالعلاقة بين الأمرين علاقة تلازم.

ولعل في هذا إشارة إلى ما قررناه سابقًا من أنَّ الإجماع لا يمكن أَنْ يتصور إلَّا مع وجود دليل نقلي؛ إذ يستحيل أَنْ تجتمع العقول على غير دليل، ولكن قد يكون الدليل ظاهرًا، وقد يكون خفيًّا، وقد يعرف من خلال مقاصد الشريعة العامة.

---

(١) انظر -أيضًا-: «تفسير الرازي» (١١/ ٤٣)، و«حاشية تفسير البيضاوي» (٣/ ١٧٨)، و«تفسير الآلوسي» (٥/ ١٣٢)، و«نهاية الوصول» (٦/ ٢٤٣٦)، و«المحصول» (٢/ ١/ ٤٦)، و«الإحكام» (١/ ٢٠٠)، و«نهاية السول» (٣/ ٢٤٨)، و«الإبهاج» (٢/ ٣٩٤)، و«كشف القناع عن حجية الإجماع» (ص ٤٥)، وكتابي «مسائل أعيت العلماء» يسر اللَّه إتمامه بخير وعافية.

وأفاد شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٩/ ١٩٤-١٩٦) أنَّه استقرأ موارد الإجماع؛ فوجد أن كلها منصوصة، قال: «وكثير من العلماء لم يعلم النص، وقد وافق الجماعة».

ولذا وقع خلاف بين العلماء في حكم إحداث التابعين قولاً ثالثًا، إنْ وقع خلاف بين الصحابة على قولين؟ والراجح أنَّه لا يجوز إلَّا أنْ يكون هذا الإحداث فيه تفصيل[(١)]، ولا يلغي هذا التفصيل القولين، وإنما يجمع بينهما؛ مثال: اختلف الصحابة في توريث الجدِّ مع الأخوة في الصورة التالية: (مات رجل، وترك زوجةً، وبناتًا، وجدًّا، وإخوةً؛ فهل يرث الإخوة مع الجد؟).

فمنهم مَن قال: الجدُّ أبٌ، ويحَرِمُ الإخوةَ لقول ابن عباس عند البخاري: «الجد أب»[(٢)]، وذكر الإمام البخاري قول اللَّه -تعالى- على لسان يوسف: ﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ﴾ [يوسف: ٣٨]؛ فجعل الجدَّ أبًا.

ومنهم مَن قال: لا يحَرِمُ الإخوةَ، ويرثون مع الجدِّ.

فلا يجوز أَنْ نحدث قولًا ثالثًا؛ فنقول: إنَّ الإخوةَ يحَجِبُون الجدَّ!

---

(١) على شروط، من أهمها: أَنْ يكون الخلاف قد استقر، وأَنْ لا يكون هذا الإحداث في التفسير أو شرح حديث، وإنما فيما هو فيه اجتهاد.

انظر: «مختصر الصواعق المرسلة» (٢/ ١٢٨)، و«الفقيه والمتفقه» (١/ ١٧٣)، و«أصول السرخسي» (١/ ٣١٠)، و«البحر المحيط» (٤/ ٥٤٠)، و«حجية الإجماع» (٣٩٢ وما بعد)، و«مجموع الفتاوى» (١٣/ ٥٩، ٦٠)، و«إرشاد الفحول» (٧٧)، و«مذكرة الشنقيطي» (١٥٦).

(٢) ذكره البخاري تعليقًا بصيغة الجزم (الفرائض: باب ميراث الجد مع الأب والأخوة).

مثال آخر: اختلف الصحابة في متروك التسمية -أي: الذبيحة التي لم يُسَمَّ عليها عند الذبح-؟ فمنهم مَن قال: تؤكل، ومنهم مَن قال: لا تؤكل؛ ويمكن -هنا- أَنْ نحدث قولًا ثالثًا فيه تفصيل، ولا يلغي هذا التفصيل القولين، بل يجمع بينهما؛ فنقول: إِنْ تعمَّد تركَ التسمية لا تؤكل، وإِنْ نسي التسمية تؤكل.

ومن الأدلة على حجية الإجماع ما أورده الماتن، وهو:

ثانيًا: قول رسول اللَّه ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ»، ورد هذا الحديث عند الترمذي، وابن أبي عاصم، والحاكم، وغيرهم عن ابن عمر [١]، وفيه سليمان بن سفيان المدني، وهو ضعيف؛ أعلَّه به الدارقطني، وقال: «تفرد به».

ولكن الحديث -بالجملة- صحيح؛ له طرق عديدة جدًّا؛ منها بلفظ: «إِنَّ أُمَّتِي لَنْ تَجْتَمِعَ عَلَى ضَلَالَةٍ»، أخرجه ابن ماجه، وابن أبي عاصم، وعبد بن حميد، وفيه راوٍ ضعيف، وورد -أيضًا- من حديث أبي مالك الأشعري، ومن حديث ابن عباس، وعن الحسن البصري -مرسلًا-، ومن حديث أبي مسعود البدري، وسمرة، وأبي بصرة الغفاري [٢]، وهذه الطرق لا تسلم من مقال، ولكن الحديث -إِنْ شاء اللَّهُ- بمجموعها صحيح، ولذا قال الزركشي في كتابه «المعتبر» (ص ٦٢): «واعلم أنَّ طرق هذا الحديث كثيرة، لا تخلو من علَّة، وإنما أوردت منها ذلك ليتقوى بعضها ببعض»، ثم قال: «ومن شواهده ما ثبت في «الصحيحين» عن أنس، قال: مُرَّ على النَّبِيِّ ﷺ بجنازةٍ، فأثنوا عليها خيرًا، فقال: «وَجَبَتْ»، ثم مُرَّ بأُخرى، فأثنوا عليها شرًّا،

---

(١) سبق بيان ذلك مُفصَّلاً.

(٢) خرجناها في غير هذا الموطن.

فقال: «وَجَبَتْ»، فقيل: يا رسول اللَّه لِمَ قلتَ لهذا: وجبت، ولهذا: وجبت؟ فقال: «شَهَادَةُ القَوْمِ المُؤْمِنِينَ شُهَدَاءُ اللَّهِ فِي الأَرْضِ»[١]».

ولا يشترط في المجمعين بلوغ حد التواتر[٢]؛ فالإجماع إِنْ وقع في عصر، فهو حجة على المسلمين، ماضية في سائر العصور، فالإجماع الذي وقع في عصر الصحابة هو ملزم لسائر أفراد الأمة ما بقيت الحياة حتَّى لو كان إجماعًا سكوتيًّا منهم، من مثل الإجماع على الدِّيَةِ.

ففي الشرع تختلف الدِّيَةُ باختلاف حال القتل؛ فَدِيَةُ القتل العمد في مال القاتل، وَدِيَةُ الخطأ في مال العاقلة، وقد صحَّ عن عمر، وعن علي -رضي اللَّه عنهما- أنهما جعلَا دِيَةَ القتل الخطأ في العصبة في ثلاث سنين، كُلّ سنةٍ تؤدى ثلثها، فأصبح هذا الأمر شائعًا بين الصحابة.

قال ابن قدامة في «المغني» (٨/ ٢٩٧): «ولا نعرف لهما في الصحابة مخالفًا، فاتَّبعهم على ذلك أهلُ العلم»؛ فالآن مال دِيَةِ الخطأ تؤدى أثلاثًا في ثلاث سنوات، بخلاف دِيَةِ القتل العمد تؤدى مرَّةً واحدةً من مال القاتل، حتى أنه يسأل الناس؛ ويقع في الذُّلِّ هذا إِنْ عَفَا عنه أولياء المقتول.

والشاهد من هذا أنَّ الإجماع يبقى حجة، فإِنْ وقع في عصر؛ فهو حجة على العصر الذي بعده.

---

(١) أخرجه البخاري (١٣٦٧، ٢٦٤٢)، ومسلم (٩٤٩).

(٢) انظر: «البحر المحيط» (٤/ ٤٤٣).

*** مسائل مهمة:**

المسألة الأولى: اختلف العلماء في الاجتهاد أنَّه يقبل التجزؤ أم لا؟ والراجح أنَّ الاجتهاد يقبل التجزؤ؛ فالعبرة في الإجماع باتفاق المجتهدين في هذه المسألة، ولا عبرة بخلاف إمام من أئمة اللغة -مثلًا- إنْ كانت المسألة فقهية.

ولذا قال الإمام ابن القيم -رحمه اللَّه- في «مختصر الصواعق المرسلة»: «فإنَّ الاعتبار في الإجماع على كل أمرٍ من الأمور الدينية بأهل العلم به دون غيرهم بالمتقنين لهذا العلم».

فلو أنَّ أَبْلَهًا جاء فاستنبط مِن آية حكمًا، فخالف فيه، وكان على غير الجادة، وقال: أنا معي دليل! فإنَّا نقول: هذا شذوذ! ولا ينخرق الإجماع بِمَن لا يُعتد به!

وقد ذكر السيوطي في كتابه «الإكليل» (٣/ ١٢٩٥) أمثلةً على هذا الشذوذ؛ فقال -مثلاً-: «قوله -تعالى-: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا﴾ [النبأ: ١٠] استدلَّ به بعضهم على أنَّ مَن صلَّى عُريانًا في ليلٍ -أو ظلمةٍ- فصلاته صحيحة!» وهذا الاستدلال لا وزان له، ولا تعلق للآية المذكورة بحكم ستر العورة لا من قريب ولا من بعيد.

المسألة الثانية: لا عبرة بقول الأكثر؛ إذ ليس قول الأكثر هو القول الصواب دائمًا، وإنْ كان من مظنة مخالفة الجماهير الخطأ، لكن لا يلزم منه الخطأ؛ فشيخ الإسلام ابن تيمية خالف الأئمة الأربعة في مسألة الطلاق الثلاث، وأوذي، وسجن على هذه المسألة، وكتب فيها -كما قال تلميذه ابن القيم[1]- أَلْفَيْ ورقة، ولم يقل بها أحد إلَّا عدد قليل من أشياعه؛ منهم: ابن رجب، ثم تحت ضغط

---

(١) انظر مُقدّمتي لـ«إعلام الموقعين» (ص ١٥٠).

المكثرين ألَّف ابن رجب رسالةً[١] تنقض اختياره الأول، ودارت عجلة الزمان، وثبت -الآن- عند القاصي والداني، وفي جُلِّ المحاكم الشرعية في البلاد الإسلامية العمل بقول ابن تيمية لكثرة وجود (التيس المستعار!)! وليس انتصارًا للدليل، ولا قوَّة إلَّا باللَّهِ!

المسألة الثالثة: من الإجماع الخاص: إجماع أهل المدينة، وهو ليس على درجة واحدة؛ فما يجري مجرى النقل عن النَّبِيِّ ﷺ فيكون هذا حجة باتفاق، مثل: نقلهم مقدار المد والصاع، ومثل: المعاملات التي عُرفت، واشتهرت، وانتشرت أيام الصحابة، وفعلها التابعون.

ولذا ذكر ابن تيمية في «القواعد النورانية» أنَّ أدق وأصح المذاهب -بالجملة- في المعاملات المالية مذهب أهل المدينة؛ لأنها شيء موروث.

والعمل القديم من عمل أهل المدينة حجة؛ لأنه يلتقي مع القول بحجية أفعال وأقوال الصحابة، أمَّا إذا تعارضت الأدلة في المسألة الواحدة، وكان مع أهل المدينة بعض الأدلة، ومع غيرهم بعض الأدلة؛ فلا عبرة بقول أهل المدينة، في تفصيل سبق قريبًا.

المسألة الرابعة: يشترط في المُجمعين أَنْ يكونوا أحياء موجودين، وأمَّا الأموات؛ فلا عبرة بقولهم، وكذلك الذين لم يوجدوا بعد، ولذا يقولون: (إنَّ الماضي لا يعتبر، والمستقبل لا ينتظر في الإجماع).

والمعتبر في كُلِّ إجماعٍ أهلُ عصرِهِ من المجتهدين، على فرض التحقق من

---

(١) وهي مطبوعة، وفرح بها بعض المبتدعة.

ذلك؛ لتعذر حصر جميع المجتهدين؛ لاحتمال طروء حصول ملكة اجتهاد عند شخص لا يعلمه أحدٌ، فلا يتصور الإجماع إلَّا في عصر الصحابة لمعرفة أعيانهم، وفصل في ذلك الإمام الشوكاني في كتابه: «أدب الطلب»[(١)]؛ فقال:

«ومن جملة ما ينبغي لطالب الحقِّ أَنْ يتصوره ويحذر من قبوله بدون كشفٍ عنه: ما يجعله كثير من أهل العلم دليلاً يستدلون به على إثبات الأحكام الشرعية على العباد، وهو الإجماع، والقياس، والاجتهاد، والاستحسان.

فأمَّا الإجماع؛ فقد أوضحت في كثير من مؤلفاتي أنَّه ليس بدليل شرعي على فرض إمكانه؛ لعدم ورود دليل يدل على حجيته.

وأوضحتُ أنَّه ليس بممكن؛ لاتساع البلاد الإسلامية، وكثرة الحاملين للعلم، وخمول كثير منهم في كل عصر من الأعصار منذ قام الإسلام إلى هذه الغاية، وتعذر الاستقراء التام لِمَا عند كلِّ واحدٍ منهم، وأنَّ الأعمار الطويلة لا تتسع لذلك فضلاً عن الأعمار القصيرة؛ فإنَّ المدينة الواسعة قد يعجز مَن هو من أهلها أَنْ يعرف ما عند كلِّ فردٍ من أفراد علمائها، بل قد يعجز عن معرفة كلِّ عالمٍ فيها كما هو مشاهد محسوس معلوم لكلِّ فردٍ؛ فكيف بالمدائن المتباينة؟! فكيف بجميع الأقطار الإسلامية -بَدْوها وحضرها، ومداينها وقراها-؟! فقد يوجد في زوة من الزوايا -التي لا يؤبه لها، ولا يرفع الرأس إليها- مَن يقل نظيره من المشاهير في الأمصار الواسعة.

ومع هذا؛ فهذه المذاهب قد طبقت الأقطار، وصارت عند المنتمين إلى

---

(١) (ص ١٦٠-١٦١ - ط. مركز الدراسات والبحوث اليمنية)، وذكر بعدها حكايات حصلت معه تؤكد ما قاله، وجدير بِمَن يريد الإصلاح أَنْ يُراجعها.

الإسلام قدوة يقتدون بها، لا يَخْرُجُ عنها ويَجْتهدُ رَأْيَهُ ويَعْمَلُ بما قام عليه الدليلُ إلَّا الفردُ بعد الفردِ، والواحدُ بعد الواحدِ، وهم على غاية الكتم لِمَا عندهم، والتستر بما لديهم، خوفًا من المتمذهبين؛ لأنَّهم قد جعلوا المذهب الذي هم عليه حجّةً شرعيّةً على كلِّ فردٍ من أفراد العباد، لا يخرج عنه خارج، ولا يخالفه مخالف، إلَّا مزقوا عرضه، وأهانوه، وأخافوه، والدولة في كلِّ أرض معهم وفي أيديهم، والملوك معهم؛ لأنَّهم من جنسهم؛ في القصور والبعد عن الحقائق.

وإذا وُجِدَ النادر من الملوك، والشاذ من السلاطين له من الإدراك والفهم للحقائق ما يَعْرِفُ به الحقَّ والمُحقِّين؛ فهو تحت حكم المقلدة وطوع أمرهم؛ لأنهم جُنْدُهُ ورعيته، فإذا خالفهم خالفوه؛ فيظن عند ذلك ذهاب ملكه! وخروج الأمر من يده!

وإذا كان الحال هكذا؛ فكيف يمكن الوقوف على ما عند كلِّ عالمٍ من علماء الإسلام؟!!

هذا باعتبار الأحياء، وهو في أهل العصور المنقرضة من الأموات أشد بُعدًا، وأعظم تعذرًا؛ فإنَّه لا سبيل إلى ذلك إلَّا ما يوجد في المصنفات، وما كلّ مَن يعتد به في الإجماع يشتغل بالتصنيف، بل المشتغلون بذلك منهم هم القليل النادر، ومع هذا؛ فمَن اشتغل منهم بالتصنيف لا يحظى بانتشار مؤلفاته منهم إلَّا أقلهم.

وهذا معلوم لكلِّ أحدٍ لا يكاد يلتبس، ولا شكَّ أنَّ من الملوك مَن يُصرُّ على أمرٍ مخالفٍ للشرع؛ فلا يستطيع أحدٌ من أهل العلم أَنْ يُنكرَ عليه، أو يظهر مخالفته، تقية، ومحاذرةً، ورغبةً في السلامة، وفرارًا من المحنة.

وبالجملة؛ فالدنيا مؤثرة في كلِّ عصر، وإذا عَجِزَ الملكُ عن إظهار مذهبه

-على فرض أَنَّه من أهل الإدراك، والحال أنَّ بيده السيف والسوط-؛ فما ظنَّك بعالمٍ مستضعفٍ لم يكن بيده إلَّا أقلامه ومحبرته؟!!».

المسألة الخامسة: الذي اختاره الماتن من عدم اشتراط انقراض العصر هو قول الجماهير من الأصوليين؛ فالمعتبر اجتماع المجتهدين في عصر واحد، واتفاقهم ولو للحظة واحدة؛ فمتى اتفقت كلمتهم، واستقر رأيهم على حكم من الأحكام يصبح حجة، واشتراط انقراض العصر متعذر؛ لتلاحق المجتهدين، فيدخل مجتهد جديد في مجتهد قديم، وهكذا، ولكن في قوله هذا تعريض بأنَّ إجماع التابعين حجة، وسبق الإيماء إلى صعوبة تحقق ذلك لافتراقهم وعدم انحصار عددهم؛ فهم من الكثرة بحيث لا يحصرهم عدد، ولا يجمعهم بلد، ولا يمكن -حينئذٍ- الوقوف على أقوالهم جميعًا.

المسألة السادسة: لا بد من التثبت والتأكد من حصول الاتفاق، وعدم الافتراق، وهذا الأمر تجوّز فيه من أَلَّف في الإجماع، وأَلَّف ابن حزم كتابًا جيدًا سمَّاه: «مراتب الإجماع»[1]، ودافع فيه[2] بقوة أَنَّه يعسر ويستحيل أَنْ يقع إجماع إلَّا بين الصحابة، إلَّا أَنْ يكون هذا الإجماع على أمر معلوم من الدين بالضرورة.

وللإمام الشافعي كلمة جيدة قوية في كتابه «الرسالة»؛ أفاد فيها أنَّ الأمر المجتمع عليه بالمدينة أقوى من الأخبار المنفردة، فكيف تكلف أَنْ حكى لنا الأضعف من الأخبار المنفردة، وامتنع أَنْ يحكي لنا الأقوى اللازم من الأمر

---

(١) لشيخ الإسلام ابن تيمية «نقد» مطبوع عليه.

(٢) وانظر: «الإحكام» (٤/ ١٢٨) له.

المجتمع عليه؟ قلنا: إنْ قال لك قائل: لقلة الخبر وكثرة الإجماع عن أَنْ يحكى، وأنت قد تصنع مثل هذا؛ فتقول: هذا أمر مجمع عليه، قال: لست أقول، ولا أحد من أهل العلم هذا مجتمع عليه، إلَّا لمَّا لَا تلقى عالمًا أبدًا إلَّا قاله لك، وحكاه من قبلك.

ونعى شيخ الإسلام ابن تيمية على بعض المتأخرين من الأصوليين القائلين: يبدأ المجتهد بأَنْ ينظر -أولاً- في الإجماع! فإِنْ وجدَهُ لم يلتفت إلى غيره، وإِنْ وجد نصًا خالفه اعتقد أَنَّه منسوخ بنصٍّ لم يبلغه!!

كما نعى -أيضًا- على الذين يقولون: إنَّ الإجماع نفسه ينسخ النصَّ! وخطَّأ هذا الرأي، واختار أنَّ الصواب طريقة السلف[1]، ونقل عنه تلميذه البارُّ ابن القيم في «الإعلام» (٢/ ٢٣٧ - بتحقيقي) قوله:

«فلمَّا انتهت النوبة إلى المتأخرين، ساروا عكس هذا السير -أي: طريقة السلف-، وقالوا: إذا نزلت النازلة بالمفتي أو الحاكم؛ فعليه أَنْ ينظرَ أولاً: هل فيها اختلاف أم لا؟ فإِنْ لم يكن فيها اختلاف لم ينظر في كتاب ولا سنة! بل يُفتِي ويَقْضِي فيها بالإجماع!»، وأفاد أنَّ هذا خلاف ما عليه الصحابة والسلف الصالح، وبيَّن أنَّ معرفة النصوص أسهل بكثير من معرفة الإجماع؛ لعلَّ الناس اختلفوا وهو لا يعلم، وعدم العلم بالنزاع ليس علمًا بعدمه.

وإذا كان الأمر كذلك؛ فكيف تحال على شيء شاق، ولدينا ما هو أيسر منه، وأدل على الحقِّ؟!

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» (٩/ ٢٠٠، ٢٠١)، و«أصول الفقه وابن تيمية» (١/ ٢٣٨-٢٣٩)، وانظر تحقيقي لكتاب «الإشراف» للقاضي عبد الوهاب (١/ ١٠٤).

ونقل -أيضًا- عنه (٢/ ٢٣٨ - بتحقيقي) أنَّه «حين نشأت هذه الطريقة تولَّدَ عنها معارضة النصوص بالإجماع المجهول! وانفتح باب دعواه، وصار مَن لم يعرف الخلاف من المقلّدين إذا احتُجَّ عليه بالقرآن والسنة، قال: هذا خلاف الإجماع! وهذا هو الذي أنكره أئمة الإسلام، وعابوا مِن كلِّ ناحية على مَن ارتكبه، وكذّبوا مَن ادّعاه».

قال أبو عبيدة: وهذا الشرُّ ما زال ماثلاً في زماننا، ويُعاني منه الأئمة والمُصلِحون وطلبة العلم الصادقون، وإلى اللَّه المُشتكى من غربة السنة وأهلها.

ومما يجدر التنبيه عليه: أنَّ المقَّري في «قواعده» (١/ ٣٤٩-٣٥٠) (القاعدة: الحادية والعشرون بعد المئة) نقل عن بعضهم قوله: «احذر . . إجماعات ابن عبد البر، واتفاقات ابن رشد»، وإجماعات ابن المنذر مثلها، وجُلُّ ما في كتب الفقه كـ«المغني» و«المجموع» منقولة منها.

ومن الفائدة التنويه بأنَّ أوسع كتاب في الإجماع ما طبع حديثًا[(١)]، وهو «الإقناع في مسائل الإجماع» لابن القطان المراكشي (ت ٦٢٨هـ)، وكتب بعض معاصرينا[(٢)] «موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي».

المسألة السابعة: ويصح الإجماع بقولهم وبفعلهم، ولا يتصور الفعل لخفائه؛ فالفعل -مع الاتفاق- لا يتصور إلَّا من المعلوم من الدين بالضرورة؛ مثل: مشروعية الختان؛ فالختان فعلٌ مجمع عليه، لكن لو دققنا النظر؛ لَعَلِمْنَا أنَّ المشروعية راجعة

---

(١) عن دار القلم، دمشق، وهو في أربع مجلدات.

(٢) وهو الباحث سعدي أبو حبيب، وكتابه مطبوع عن دار الفكر في ثلاث مجلدات.

إلى القول.

المسألة الثامنة: الإجماع له أحكام مترتّبة عليه؛ منها:

أولاً: يجب اتباع الأمر المجمع عليه، ولا يجوز مخالفته؛ فالإجماع حقٌّ وصواب، لا يحتمل الخطأ؛ ولذا يستحيل أَنْ يقع إجماع على خلاف النقل[(١)]، أو تقع إجماعات متناقضة، ومَن ادّعى ذلك؛ فدَعْواه باطلة!

ثانيًا: مَن أنكر إجماعًا من المعلوم من الدين بالضرورة كَفَرَ[(٢)].

ثالثًا: لا يجوز الاجتهاد في الأمر المجمع عليه، ولا يجوز إحداث قول ثالث إذا أجمع المسلمون على قولين، والواجب اتباع الإجماع، وعدم مخالفته. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وإذا ثبت إجماع الأُمَّة على حكمٍ من الأحكام، لم يكن لأحدٍ أَنْ

---

(١) بل يستحيل على الأُمّة تضييع نص تحتاج إليه، انظر في تفصيل ذلك: «الرسالة» (ص ٤٧٢) للشافعي، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩/ ٢٠١)، و«البحر المحيط» (٤/ ٤٤٦).

(٢) مع تحقق الشروط، وانتفاء الموانع، وقال المحلِّي في «حاشيته على جمع الجوامع» (١/ ٢١١): «جاحد المجمع عليه، المعلوم من الدين بالضرورة -كوجوب الصلاة والصوم، وحرمة الزنا والخمر- كافر قطعًا؛ لأنَّ جحده يستلزم تكذيب النَّبِيِّ ﷺ»، وانظر: «الإحكام» (١/ ٢٨٢) للآمدي، و«المنخول» (ص ٣٠٩).

ولا بُدَّ من مُراعاة نوع الإجماع الذي يكفر جاحده، قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٩/ ٢٧٠): «والتحقيق: أنَّ الإجماع المعلوم يكفر مخالفه، كما يكفر مخالف النصِّ بتركه». قال: «وأمَّا غير المعلوم؛ فيمتنع تكفيره».

قلتُ: وعلى هذا يحمل قول الماتن في كتابه: «البرهان» (١/ ٧٢٤): «فشا في لسان الفقهاء أنَّ خارق الإجماع يكفر، وهذا باطل قطعًا».

يخرج عن إجماعهم»[١].

رابعًا: في الإجماع تكثير للأدلة، وتأكيد على الحكم المجمع عليه[٢].

خامسًا: المسألة التي وقع فيها إجماع قد يكون دليلها ظنيًّا، ولكن لوقوع الإجماع تنقلب إلى قطعية؛ فمثلًا: أخبار الآحاد تفيد الظن، ولكن أخبار الآحاد الموجودة في «الصحيحين» تفيد اليقين؛ لإجماع العلماء على صحة ما في «صحيحي مسلم والبخاري»، باستثناء أحرف يسيرة منهما -كما قال ابن الصلاح-.

المسألة التاسعة -والأخيرة-: فوائد الإجماع.

للإجماع فوائد عديدة يمكن تلخيصها فيما يأتي[٣]:

الفائدة الأولى: الإجماع على المعلوم من الدين بالضرورة؛ يُظْهِرُ حجم الأمور التي اتّفقت فيها الأُمَّة، بحيث لا يستطيع أهلُ الزيغ والضلال إفساد دين المسلمين، ومَن طالع حال الأُمم السابقة -من أهل الكتاب وغيرهم- في اختلافهم في أصول دينهم العلمية والعملية؛ عَلِمَ النعمة العظيمة التي اختُصَّت بها هذه الأُمَّة، حيث أجمع أئمة الدين على مئات من الأصول، بَلْهَ الفروع، بحيث لا يخالف فيها أحدٌ من المسلمين، ومَن خالف بعد العِلْمِ حُكِمَ عليه بما يقتضيه حاله من كُفْرٍ أو ضلالٍ وفسقٍ.

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ١٠).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى» (١٩/ ١٩٥).

(٣) انظرها في: «نظرة في الإجماع الأصولي» (ص ٧٣ وما بعد)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩/ ١٩٥)، و«علم أصول الفقه» (٨٥) لأحمد إبراهيم.

الفائدة الثانية: العلمُ بالقضايا المجمع عليها من الأُمَّة يعطي الثقة التامة بهذا الدين، ويؤلِّف قلوبَ المسلمين، ويسدُّ البابَ على المُتقوِّلين، الذين يزعمون أنَّ الأُمَّة قد اختلفت في كلِّ شيءٍ؛ فكيف يجمعها جامعٌ، أو يربطها رابطٌ؟!

الفائدة الثالثة: أنَّه قد يخفى النصُّ الدالُّ على حكم مسألة بعينها على بعض الناس، ويُعلم الإجماع الذي قد تقرر أنَّه لا بُدَّ أَنْ يستند إلى نصٍّ؛ فيُكْتَفَى به في النقل والاستدلال.

الفائدة الرابعة: تحتمل النصوص في جملتها التأويلَ والتخصيصَ والتقييدَ والنسخَ وغير ذلك، فإذا كانت هي المرجعَ وحدها كَثُرَ الخلاف بين الأئمة المجتهدين الذي يستنبطون الأحكام منها؛ لاختلاف المدارك والأفهام، فإذا وُجِدَ الإجماعُ على المُراد من النصِّ ارتفعت الاحتمالات السابقة، واتقى المجتهدون بذلك متاعبَ الخلافِ والنظرِ والاستنباطِ.

الفائدة الخامسة: أنَّ بعضَ نصوصِ السنة التي هي من مستند الإجماع الناشئ من اختلافهم في تصحيحها.

الفائدة السادسة: التشنيع على المخالفين بالجُرأة على مخالفة الإجماع؛ فيكون ذلك سببًا قويًّا لزجرِ المخالف؛ لئلا يتمادى في باطله بعد أَنْ يعلم أنَّ الأُمَّة مجمعة على خلاف مقالته، قال ابن حزم -رحمه اللَّه-: «مال أهلُ العلم إلى معرفة الإجماع؛ ليعظِّموا خلافَ مَن خالفه، وليزجروه عن خلافه، وكذلك مالوا إلى معرفةِ اختلاف الناس؛ لتكذيب مَن لا يبالي بادّعاء الإجماع جُرْأة على الكذب، حيث الاختلاف موجود، فيردعونه بإيراده عن اللجاج في كذبه».

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

قول الصحابي

(وقول الواحد من الصحابة ليس بحجة على غيره على القول الجديد، وفي القديم حجة).

قوله: **(على غيره)**؛ أي: على غيره من الصحابة، وعلى غيره ممن بعده، وهذا هو الذي قرَّره الماتن في «البرهان» (٢/ ٨٨٩ - فقرة: ١٥٤٨).

والقول بأَنَّ قول الواحد[١] من الصحابة ليس بحجة على غيره ليس بصحيح، والصواب أنَّ مذهب الشافعي الجديد والقديم سواء، ولا يستلزم من العدول عن مسألةٍ ما فيها احتجاجٌ بقول صحابي إلى قول آخر أنَّ الشافعي لا يرى حجية قول الصحابي، واعتمد مَن زعم أنَّ مذهب الشافعي في الجديد لا يرى حجية قول الصحابي الواحد على غيره على أمرين:

الأمر الأول: وجدوا بعض المسائل -وهي معدودة- ذكر فيها أقوالًا للصحابة، وناقشها ومال لقول آخر، وهذا الصنيع -بمجرده- لا يلزم منه أنَّه لا يرى حجية قول الصحابي، وكذلك هو قد أورد في كثير من المسائل أحاديث، وناقشها واختار قولًا آخر؛ فلا يجوز أَنْ يُقال: إنَّه لا يرى حجية الحديث؛ وذلك لأنَّه لم يمل للقول الآخر

---

(١) ذِكْرُ الواحد ليس بقيد؛ فالاثنان والثلاثة مثله، والمراد ما لم يجمعوا عليه، أو ما لم ينتشر ويشتهر من أقوالهم.

إلَّا لقرائن رجحت عنده، فلا يقال: لوجود أمثلة قليلة معدودة ناقش فيها قول الصحابي، ومال لحديث مرفوع أنَّ عنده أصلًا عامًّا فيه الرجوع عما قعَّده في مذهبه القديم.

الأمر الثاني -وهو أضعف من الأول-: قالوا: الشافعي في أواخر حياته لمَّا كان يحتج بأقوال الصحابة كان لا يذكرها منفردة، وإنما كان -دائمًا- يذكر معها إمَّا حديثًا، وإما دليلًا من القياس من الأشباه والنظائر، أو ما شابه.

وهذا -أيضًا- لا يستفاد منه مذهب له من أنه رجع عن مذهبه السابق؛ لأنَّ الفقهاء في جُلِّ صنيعهم يذكرون جميع ما ورد -أو ما وصل- إليهم من الأدلة النقلية والعقلية؛ فيقولون: (الصلاة واجبة بالكتاب، والسنة، وأقوال الصحابة، والمعقول)، فلمَّا يوردون حديثًا بعد آيةٍ لا يجوز لعاقل أَنْ يقول: إنهم لا يرون حجية الحديث! أو لا يرون حجية الآية!

وأفضل كتاب تكلم عن حجية قول الصحابي هو «إعلام الموقعين» لابن القيم، ذَكَرَ في جل مجلدات الكتاب هذا المبحث؛ فمثلًا: في مبحث التقليد أفتى بحرمة التقليد إلَّا تقليد أصحاب النَّبِيِّ ﷺ، ولمَّا ذكر الرأي أفتى بحرمة القول بالرأي إلَّا رأي أصحاب النَّبِيِّ ﷺ، ثم لمَّا تعرض للأدلة جعل من الأدلة الأصلية الشرعية قول الصحابي، وبيَّن أنَّ قول الصحابي لا يجوز أَنْ يُعدل عنه، بل هو ضابط لعمومات الوحيين الشريفين(١) التي تحتمل أكثر من معنًى، وفهمهم لا يجوز أَنْ

---

(١) إذ جاء الدين ليُعمل به؛ فَهُم -رضوان الله عليهم- اختارهم الله لصحبة نبيِّه ﷺ، ونصرة دينه، دلَّ على ذلك السنة الكونية والشرعية.

يتعدى عليه، وهو الفيصل في فهم الكتاب والسنة، ولذا نعى على المقلدين في الموطن الأول؛ فقال -رحمه الله- (٤/ ١١ - بتحقيقي):

«إنَّه لم يختلف المسلمون أنَّه ليس قول مَن قلَّدتموه حجة، وأكثر العلماء، بل الذي نصَّ عليه مَن قلَّدتموه أنَّ أقوال الصحابة حجة، يجب اتباعها، ويحرم الخروج عنها».

ثم في الموطن الثاني رتب أقوال الصحابة، وردّ على مثل كلام الماتن الذي زعم فيه أنَّ الشافعي في مذهبه الجديد لا يرى حجية قول الصحابي، وأبطلها، وذكر أنها ليست مذهبه المنصوص، وأن مذهبه المنصوص في الجديد والقديم الأخذ بقول الصحابي، وأنَّ مَن اتكأ على هذا القول اعتمد على لزومات لا تلزم، ثم علَّق على قول الشافعي: «رَأْيُ الصحابة لنا خير من رأينا لأنفسنا» بقوله (٤/ ٥ - بتحقيقي):

«ونحن نقولُ -ونصدقُ-: رأيُ الشافعيِّ والأئمةِ لنا خيرٌ من رأينا لأنفسنا، جوابه من وجوه:

أحدها: أنكم أول مخالف لقوله، ولا ترون رأيهم لكم خيرًا من رأي الأئمة لأنفسهم، بل تقولون: رأي الأئمة لأنفسهم خير لنا من رأي الصحابة لنا! فإذا جاءت الفُتيا من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وسادات الصحابة، وجاءت الفُتيا عن الشافعي وأبي حنيفة ومالك تركتم ما جاء عن الصحابة، وأخذتم ما أفتى به الأئمة! فهلَّا كان رأي الصحابة لكم خيرًا من رأي الأئمة لكم لو نصحتم لأنفسكم؟!!»، ثم قال:

«**الثاني**: إنَّ هذا لا يُوجب صحة تقليد من سوى الصحابة؛ لِمَا خصَّهم اللَّه به

من العلم، والفهم، والفضل، والفقه عن اللَّه ورسوله، وشاهدوا الوحي، والتلقي عن الرسول بلا واسطة، ونزول الوحي بلغتهم وهي غضة محضة لم تشب، ومراجعتهم إلى رسول اللَّه فيما أشكل عليهم في القرآن والسنة، حتى يجليه لهم.

فمَن له هذه الميزة بعدهم؟! ومَن شاركهم في هذه المنزلة حتى يُقلَّدَ كما يقلدون؟!

فضلًا عن وجوب تقليده، وسقوط تقليدهم أو تحريمه -كما صرَّح به غلاتهم-؟!

وتاللَّهِ! إنَّ بين علم الصحابة وبين مَن قلدتموه من الفضل كما بينهم وبينهم في ذلك!

قال الشافعي في «الرسالة» القديمة -بعد أَنْ ذكرهم، وذكر من تعظيمهم وفضلهم-: «وهم فوقنا في كل علم، واجتهاد، وورع، وعقل، وأمر استدرك به عليهم، وآرائهم لنا أحمد وأولى بنا من رأينا».

قال الشافعي: «وقد أثنى اللَّه -تعالى- على الصحابة في القرآن، والتوراة، والإنجيل، وسبق لهم من الفضل على لسان نبيهم ما لم يسبق لأحد بعدهم، وفي «الصحيحين» من حديث ابن مسعود أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُم، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُم، ثُمَّ يجِيءُ قَوْمٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِم يَمِينَهُ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ»(١).

وفي «الصحيحين» من حديث أبي سعيد، قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «لَا تَسُبُّوا

---

(١) سبق تخريجه.

أَصْحَابِي! فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِم وَلَا نَصِيفَهُ»(١).

وقال ابن مسعود: «إنَّ اللَّه نَظَرَ في قلوب عبادِهِ؛ فوجد قلبَ محُمَّدٍ ﷺ خير قلوب العباد، ثم نَظَرَ في قلوب الناس بعده؛ فرأى قلوب أصحابه خير قلوب العباد؛ فاختارهم اللَّهُ -تعالى- لصحبته، وجعلهم أنصار دينه، ووزراء نبيه؛ فما رآه المؤمنون حسنًا؛ فهو عند اللَّه حسنٌ، وما رآه المسلمون قبيحًا؛ فهو عند اللَّه قبيحٌ»(٢).

وقد أمرنا رسولُ اللَّه ﷺ باتِّباع سنة الخلفاء الراشدين، وبالاقتداء بالخليفَتَينِ، وقال أبو سعيد: «كان أبو بكر أعلمنا برسول اللَّه ﷺ»(٣)، وشهد رسول اللَّه ﷺ لابن مسعود بالعلم(٤)، ودعا لابن عباس بأَنْ يفقهه اللَّه بالدين، وأَنْ يعلمه التأويل(٥)، وضمَّه إليه مرَّةً، وقال: «اللَّهُمَّ عَلِّمْهُ الحِكْمَةَ»(٦)، وناول عُمَرَ في المنام

---

(١) أخرجه البخاري (٣٦٧٣)، ومسلم (٢٥٤١).

(٢) أخرجه الطيالسي رقم (٢٤٦)، وأحمد (١/ ٣٧٩)، والبزار (١٣٠ - «كشف الأستار») في «مسانيدهم»، والقطيعي في «زوائده على فضائل الصحابة» (٥٤١)، والطبراني (٨٥٨٢، ٨٥٨٣، ٨٥٩٣)، والحاكم (٣/ ٧٨)، وأبو نعيم (١/ ٣٧٥-٣٧٦)، والبغوي (١٠٥)، والبيهقي في «المدخل» (٤٩)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١/ ١٦٦-١٦٧) من طرقٍ، **وهو حسن**، وروي مرفوعًا ولا يثبت، انظر تعليقي على «الفروسية» (٢٩٨-٢٩٩)، و«إعلام الموقعين» (٤/ ٦-٧).

(٣) أخرجه البخاري (٤٦٦، ٣٦٥٤، ٣٩٠٤)، ومسلم (٢٣٨٢).

(٤) خرجته بتفصيل في تعليقي على «الحنائيات» رقم (٤)، و«الإعلام» (٤/ ٧)، **وهو حسن**.

(٥) أخرجه البخاري (١٤٣).

(٦) أخرجه البخاري (٧٥، ٣٧٥٦).

القدح الذي شرب منه حتى رأى الرِّيَّ يخرج من تحت أظفاره، وأوّله بالعلم[١]، وأخبر أنَّ القوم إنْ أطاعوا أبا بكر وعمر يرشدوا[٢]، وأخبر أنَّه لو كان بعده نبيٌّ لكان عمر[٣]، وأخبر أنَّ اللَّه جعل الحق على لسانه وقلبه[٤]، وقال: «رَضِيتُ لَكُمْ مَا رَضِيَ لَكُم ابْنُ أُمِّ عَبْدٍ»[٥]، يعني: عبد اللَّه بن مسعود.

وفضائلهم، ومناقبهم، وما خصَّهم اللَّه به من العلم، والفضل أكثر من أَنْ يذكر؛ فهل يستوي تقليد هؤلاء وتقليد مَن بعدهم مِمَّن لا يدانيهم، ولا يقاربهم؟!!».

ثم ذكر أنَّ المسلمين اختلفوا في حجية قول الصحابي، وقال (٤/ ١١): «أكثر العلماء، بل الذي نصَّ عليه مَن قلدتموه أنَّ أقوال الصحابة حجة؛ يجب اتباعها، ويحرم الخروج عنها، كما سيأتي حكاية ألفاظ الأئمة في ذلك، وأبلغهم الشافعي»،

---

(١) أخرجه البخاري (٨٢، ٣٦٨١، ٧٠٠٦، ٧٠٠٧، ٧٠٣٢)، ومسلم (٢٣٩١) من حديث ابن عمر.

(٢) أخرجه مسلم (٦٨١) من حديث أبي قتادة.

(٣) خرجته بتفصيل في تعليقي على «المجالسة» (٢١٧)، و«الإعلام» (٤/ ٨)، **والحديث حسن.**

(٤) خرجته بتفصيل في تعليقي على «المجالسة» (١٩٨)، و«الإعلام» (٤/ ٨-١٠)، **وهو صحيح.**

(٥) أخرجه -موصولًا- الحاكم (٣/ ٣١٧)، والبيهقي في «المدخل» (٩٦) من حديث ابن مسعود، وأخرجه ابن أبي شيبة (٧/ ٥٢١)، وأحمد في «الفضائل» (١٥٣٦)، والطبراني (٨٤٥٨)، والحاكم (٣/ ٣١٨) عن القاسم بن عبد الرحمن مُرسلاً، ورجَّح الدارقطني في «علله» (٥/ ٢٠١) إرسالَهُ، وهو الظاهر.

ثم قال: «وأنَّ مَن حكي عنه قولين -أي: عن الشافعي- في ذلك؛ فإنما حكي بلازم قوله، لا بصريحه، وإذا كان قول الصحابي حجة؛ فقبول قوله واجب متعين، وقبول قول من سواه أحسن أحواله أَنْ يكون سائغًا»[١].

فقول الماتن -هنا-: **(وقول الواحد من الصحابة ليس بحجة على غيره)**؛ أي: ممن هو مثله، أو ممن جاء بعده، وقوله: **(ليس بحجة على غيره على القول الجديد)** هذا الكلام ليس بصحيح!

وقد فصَّل هذا الكلام ابن القيم في كتابه «الإعلام»، وذكر ستة وأربعين دليلًا على حجية قول الصحابي، وأحسن -غايةً- في التفصيل والبيان[٢]، وقطع كلام المشغبين والمعترضين؛ فجزاه اللَّه عن الإسلام والمسلمين خيرًا.

ونقول: إنَّ قول الصحابي الذي لم يعرف عنه الأخذ من أهل الكتاب فيما ليس من الرأي، وإنما هو من الغيب حكمه حكم المرفوع إلى النَّبِيِّ ﷺ، وإنْ لم يصرح هذا الصحابي بنسبة هذا القول للنَّبِيِّ ﷺ؛ فقول صحابي في أشراط الساعة، وعذاب القبر، والجنة والنار، وأسباب النزول مِمَّن لم يعرف عنه الأخذ من أهل الكتاب؛ كابن مسعود وعمر وغيرهم إنْ قالوا قولًا مما لا يدرك بالاجتهاد ولا بالعقل؛ فهذه الأقوال حجة لها حكم الرفع، وإنْ لم يصرحوا بنسبتها إلى النَّبِيِّ ﷺ، بل ألحق الحاكم في كتابه «معرفة علوم الحديث» أنَّ قول الصحابي في التفسير له حكم الرفع، وهذا الكلام ليس بصحيح، واستدرك عليه ابن حجر في «النكت على ابن الصلاح»،

---

(١) انظر -لزامًا- كلام ابن القيم الآتي قريبًا (ص ٤٣٧).

(٢) وانظر -أيضًا- «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (٢٠/ ١٤).

فقال (٢/ ٢٠):

«والحق أنَّ ضابط ما يُفسِّره الصحابيُّ -رضي اللّـه عنه- إِنْ كان مما لا مجال للاجتهاد فيه، ولا منقولًا عن لسان العرب؛ فحكمه الرفع، وإِلَّا فلا؛ كالإخبار عن الأمور الماضية...»، ثم قال:

«وأمَّا إذا فسَّر آيةً تتعلق بحكم شرعي؛ فيحتمل أَنْ يكون ذلك مستفادًا عن النَّبِيِّ ﷺ، وعن القواعد؛ فلا يجزم برفعه، وكذا إذا فسَّر مفردًا؛ فهذا نقل عن اللسان خاصة، فلا يجزم برفعه، وهذا التحرير الذي حرَّرناه هو معتمد خلق كثير من كبار الأئمة».

فالصحابة إِنْ أجمعوا فأطبقوا على قول، ولم يعرف عنهم خلاف فيه؛ فقولهم حجة، إمَّا بالإجماع، وإمَّا من باب سبيل المؤمنين[(١)]، وإِنْ فَعَل صحابي فعلًا، أو قال قولًا، واشتهر عنه، أو قاله أو فعله على مرأى من سائر الصحابة فأقروه؛ فحينئذٍ قوله حجة؛ مثل: لمَّا رأى عمارة بن رؤيبة بشرَ بن مروان، وكان والي الكوفة يدعو على المنبر، ويرفع يديه ويدعو، فقام إليه عمارة -وهو صحابي بدري-، فقال: «قبَّح اللَّه هاتين اليُديَّتين! ما رأيت رسول اللَّه ﷺ إلَّا يشير بالسبابة يدعو بها»[(٢)]، فأنكر الصحابي هذا الفعلَ على مسمع جميع الصحابة، قال العجلي في «تاريخ الثقات» (ص ٥١٧): «ونزل الكوفة ألف وخمس مئة من أصحاب رسول اللَّه ﷺ»؛ أي: أنَّه -لما قال هذه الكلمة- كان في الكوفة ألف وخمس مئة صحابي، وما عُرِفَ عن

---

(١) انظر ما قدَّمناه (ص ٤١٣-٤١٥).

(٢) أخرجه الترمذي (٥١٥)، وأصله عند مسلم (٨٧٤).

واحد أَنَّه جادله، أو ناقشه، أو اعترض عليه، أو قال قولًا غير قوله؛ فهذا قوله حجة.

وهنا مسألة: إذا خالف صحابي صحابيًّا آخر؛ فهل تعتبر أقوالهم حجة؟

قال ابن القيم في «الإعلام» (٥/ ٥٤٦ - بتحقيقي): «إذا قال الصحابي قولًا؛ فإما أَنْ يخالفه صحابيٌّ آخر، أو لا يخالفه؛ فإِنْ خالفه مثله لم يكن قول أحدهما حجة على الآخر، وإِنْ خالفه أعلم منه، كما إذا خالف الخلفاء الراشدون -أو بعضهم- غيرَهم من الصحابة في حكم؛ فهل يكون الشق الذي فيه الخلفاء الراشدون -أو بعضهم- حجة على الآخرين؟ فيه قولان للعلماء، وهما روايتان عن الإمام أحمد.

والصحيح أنَّ الشق الذي فيه الخلفاء الراشدون -أو بعضهم- أرجح وأولى أَنْ يُؤخذ به»، ثم قال (٥/ ٥٤٨):

«إِنْ لم يخالف الصحابيُّ صحابيًّا آخر؛ فإمَّا أَنْ يشتهر قوله في الصحابة، أو لا يشتهر.

فإِنِ اشتهر؛ فالذي عليه جماهير الطوائف من الفقهاء أنَّه إجماع وحجة، وقالت طائفة: هو حجة وليس بإجماع، وقالت شرذمة من المتكلمين، وبعض الفقهاء المتأخرين: لا يكون إجماعًا ولا حجة.

وإِنْ لم يشتهر قوله، أو لم يعلم: هل اشتهر أم لا؟ فاختلف الناس فيه؛ هل يكون حجة أم لا؟ فالذي عليه جمهور الأمة أنَّه حجة، وهذا قول جمهور الحنفية، صرَّح به محمد بن الحسن، وذكره عن أبي حنيفة نصًّا، وهو مذهب مالك وأصحابه، وتصرفه في «موطئه» دليل عليه، وهو قول إسحاق بن راهويه، وأبي عبيد، وهو منصوص الإمام أحمد في غير موضع، وهو اختيار جمهور أصحابه، وهو منصوص

الشافعي -في القديم والجديد-.

أما القديم؛ فأصحابه مُقرّون به، وأما الجديد؛ **فكثير منهم**[١] **يحكي عنه فيه أنَّه ليس بحجة، وفي هذه الحكاية عنه نظر ظاهر جدًّا؛ فإنه لا يحفظ عنه في الجديد حرف واحد أنَّ قول الصحابي ليس بحجة**، وغاية ما يتعلَّق به مَن نقل ذلك أنَّه يحكي أقوالًا للصحابة في الجديد، ثم يخالفه، ولو كانت عنده حجة لم يخالفها، وهذا تعلُّق ضعيف جدًّا؛ فإِنَّ مخالفة المجتهد الدليل المعيَّن لِمَا هو أقوى في نظره منه لا يدل على أنَّه لا يراه دليلًا من حيث الجملة، بل هو خالف دليلًا لدليل هو أرجح عنده، وقد تعلَّق بعضهم بأنَّه يراه في الجديد إذا ذَكَرَ أقوال الصحابة موافقًا لها لا يعتمد عليها وحدها، كما يفعل بالنصوص، بل يعضدها بضروب من الأقيسة؛ فهو تارة يذكرها ويُصرِّح بخلافها، وتارة يوافقها ولا يعتمد عليها، بل يعضدها بدليل آخر، وهذا -أيضًا- تعلُّق أضعف من الذي قبله؛ فإن تظافر الأدلة، وتعاضدها، وتناصرها من عادة أهل العلم -قديمًا وحديثًا-، ولا يدل ذكرهم دليلًا ثانيًا وثالثًا على أنَّ ما ذكروه قَبْلُ ليس بدليل.

وقد صرَّح الإمام الشافعي -في الجديد-من رواية الربيع عنه- بأنَّ قول الصحابي حجة يجب المصير إليه، فقال:

«المحدثات من الأمور ضربان:

أحدهما: ما أحدث يخالف كتابًا، أو سنةً، أو إجماعًا، أو أثرًا؛ فهذه البدعة الضلالة»، ثم قال:

---

(١) منهم صاحب «الورقات»، فيما تقدّم عنه.

«أقاويل الصحابة إذا تفرَّقوا فيها، نصير إلى ما وافق الكتاب والسنة أو الإجماع إذا كان أصح في القياس، وإذا قال الواحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه له موافقة، ولا خلاف، صِرْتُ إلى اتِّباع قوله إذا لم أجد كتابًا ولا سنةً ولا إجماعًا»، ثم قال:

«وقال في كتابه «اختلافه مع مالك»: ما كان من الكتاب والسنة موجودين؛ فالعذر على مَن سمعه مقطوع إلَّا بإتيانه، فإِنْ لم يكن ذلك صرنا إلى أقاويل الصحابة، أو واحد منهم، ثم كان قول الأئمة: أبي بكر وعمر وعثمان -رضي اللَّه عنهم- إذا صرنا إلى التقليد أحب إلينا».».

فإِنِ اختلفت أقوال الصحابة؛ نرجِّح -بمؤيدات وقرائن- أحدَ القولين، ولا يجوز لنا أَنْ نحدث قولًا ثالثًا، على تفصيلٍ سَبَقَ ذكرُهُ.



الأخبار

قال الماتن -رحمه اللَّه-: (وأمَّا الأخبار: فالخبر ما يدخله الصدق والكذب.

والخبر ينقسم إلى قسمين: آحاد ومتواتر.

فالمتواتر: ما يوجب العلم، وهو أَنْ يروي جماعة لا يقع التواطؤ على الكذب من مثلهم، وهكذا إلى أَنْ ينتهي إلى المخبر عنه، ويكون في الأصل عن مشاهدة أو سماع، لا عن اجتهاد.

والآحاد: هو الذي يوجب العمل، ولا يوجب العلم، وينقسم إلى: مرسل ومسند.

فالمسند: ما اتصل إسناده.

والمرسل: ما لم يتصل إسناده.

فإِنْ كان من مراسيل غير الصحابة؛ فليس بحجة، إلاَّ مراسيل سعيد بن المسيب؛ فإنها فتشت فوجدت مسانيد عن النَّبِيِّ ﷺ.

والعنعنة تدخل على الأسانيد.

وإذا قرأ الشيخ يجوز للراوي أَنْ يقول: حدثني وأخبرني، وإِنْ قرأ هو على الشيخ يقول: أخبرني، ولا يقول: حدثني.

وإِنْ أجازه الشيخُ من غير قراءة؛ فيقـــول: أجـــازني، أو أخبرنـــي إجازة).

قوله: **(فالخبر ما يدخله الصدق والكذب)**؛ هنا مؤاخذة على تعريف الماتن للخبر؛ فإنَّه قد عرَّفه بنوعه لا بجنسه، إذ إِنَّ الخبر نوعان: صدق وهو ما طابق الواقع، وكذب وهو ما لم يطابق الواقع، والتعريف عند العلماء يكون بالجنس لا بالنوع(١).

وقد عرَّفه العلماء بقولهم: الخبر كلام يفيد -بنفسِهِ- إضافة أمر إلى أمر نَفْيًا أو إثباتًا.

ومنهم مَن قال: إنَّه لا يوجد رسم لتعريف الخبر؛ لأن الخبر مُعرَّف بنفسه، فإِنْ عرَّفناه فإنَّه سيقع تسلسل، وعليه؛ فالخبر لا رسم له.

والمراد من *قوله*: **(فالخبر ما يدخله الصدق والكذب)**؛ أي: الخبر يحتمل الصدق والكذب عقلًا بالنظر إلى حقيقة نوعَيهِ مع قطع النظر عن المُخبِر؛ فالكلام -هنا- عن الخبر المجرد، وقد تأتينا قرائن تجعلنا نقول: هذا الخبر لا يحتمل إلَّا الصدق، وهذا الخبر لا يحتمل إلَّا الكذب، كما أخبر اللَّه -تعالى- أنَّه واحد فرد صمد؛ فالقرائن من الخارج قامت على أنَّ هذا الخبر لا يحتمل إلَّا الصدق، وكما قال

---

(١) ومن الأخبار ما لا يكون إلَّا صدقًا؛ كنصوص الوحي، ومنها ما لا يكون إلَّا كذبًا؛ كقولك: النقيضان يجتمعان، وهذه مُؤاخذة أُخرى على كلام الماتن، ولكنَّ الكلام المذكور رسم عند علماء العربية، وهو قديم، ولا صلة له بالأصول، وجعله الماتن بمثابة التقديم والتوطئة للكلام الآتي، واللَّه الهادي.

الكفار عن اللَّه -عزَّ وجلَّ-: (إنَّ اللَّه اتخذ ولدًا، صاحبةً، ثالث ثلاثة)، هذا خبر لا يحتمل إلَّا الكذب، وعلمنا الكذب من القرائن.

والعلماء قسَّموا كلام العرب إلى: خبر وطلب، والطلب أقسام: (أمر، نهي، تمنٍّ، استفهام)، وهي لا تحتمل الصدق والكذب؛ فمثلًا: لو أنَّ رجلًا قال لك: (قم)؛ فهذا أمرٌ لا يحتمل الصدق ولا الكذب.

والأخبار التي جاءت عن النَّبِيِّ ﷺ في الأحاديث -وإِنْ تضمنت الأوامر والنواهي- فلا بُدَّ من قواعد لضبطها، وأخذها، وبيان ما يحتجُّ به منها، وما لا يحتج؛ لأنَّه قد كُذِبَ على رسول اللَّه ﷺ، والكذب له أسباب، وهنالك أشياء مظنونة، والغالب على الظن أنها لم تصدر عن النَّبِيِّ ﷺ، لكن ليس فيها كذَّابًا، مثل الحديث المرسل؛ فشروط قبول الخبر غير متوفرة فيه، ويكون مردودًا، لكن لا نجزم أنَّه كذب -على مذهب الجماهير من العلماء-، ولذا مهَّد الماتن لهذا المبحث بأَنْ بدأ بتعريف الخبر المجرد عن كل شيء.

والخبر -عند العلماء- ينقسم إلى قسمين: آحاد ومتواتر.

قوله: (والخبر ينقسم إلى قسمين: آحادٍ ومتواترٍ؛ فالمتواتر: ما يوجب العلم...).

فالمتواتر: ما يوجب العلم؛ فهو لا يحتمل الظن ألبتَّة، ومَن أنكر المتواتر فحكمه حكم مَن أنكر القرآن؛ فهو كافر؛ وذلك لأنَّ القرآن قد بلغنا بالتواتر، والتحقق منه يكون بجمع الحفاظ في الدنيا، ومن خلال جمعهم فإنَّا نستطيع أَنْ نحصل -بما هو قطع من غير أدنى ريب وأدنى ظن- على نسخة من القرآن الكريم، وكذلك لو فعلنا بالجيل الذي قبلهم، فالذي قبلهم، حتى يصل الأمر إلى عصر إنزال

القرآن؛ فهذا هو تواتر القرآن؛ فالقرآن الكريم محفوظ في السطور وفي الصدور، وهو خبر متواتر يستحيل أَنْ يتواطأ الحفظة -عربهم وعجمهم، ذَكَرهم وأنثاهم، عالمهم وجاهلهم، من غير اجتماعٍ وتواطؤٍ- على حفظ هذا الكَمِّ بتزويرٍ! وتدليسٍ! واختراعٍ! وكذبٍ!

وكذلك تواتر المعلوم من الدين بالضرورة؛ فمثلًا: لو أَنَّ رجلًا قال: أنا أؤمن بمحمدٍ ﷺ، لكنني لا أؤمن أنَّ محمدًا المذكور في النصوص هو ابن عبد اللَّه بن عبد المطلب، الذي عاش في مكة، والذي آذاه قومه، وأخرجوه من مكة إلى المدينة؛ فنقول: إنَّ هذا كافر! لأنَّه أنكر متواترًا، ونحن على يقين -بالتواتر- أنَّ محمدًا ﷺ الذي يجب أَنْ نؤمن به: إنسان عربي، أبوه فلان، أمه فلانة، هو الذي نزل عليه القرآن، وهو الذي عاش في مكة... إلخ.

فالأُمَّة -كلُّها- تواطأت، واجتمعت على أنَّ المدينة هي مدينة النَّبِيِّ ﷺ، وأنَّ مكة الآن في السعودية، وأنَّ هذا القرآن بحروفه هو الذي نَزَلَ على محمدٍ ﷺ، وأنَّ أداءه يكون بالطريقة التي هي كذا وكذا التي قررها العلماء.

وكذلك العربية؛ فهي منقولة بالرواية، والعلماء قد سبروا هذه المرويات، فوضعوا علم النحو من خلال السبر والاستقراء.

وعلماء الحديث سبروا -أيضًا-؛ فقرَّروا قواعد في التصحيح والتضعيف، مشى عليها ودرج المُخرِّجون، وعرف طلبة العلم من خلالها الحقَّ من الباطل، والجيد من الرديء، والسليم من السقيم، وهذا مُقررٌ بالتفصيل في (علوم الحديث).

والخبر الذي نريده هنا هو طريق ثبوت السنة، أو طريق ثبوت الشريعة إلينا، والشريعة لا تثبت إلَّا بالسند الصحيح المتصل السالم من العلل الخفيّة، والسند بمثابة

السُّلَّم للبيت، فلا يصل الإنسان إلى سطح بيته إلا من خلال السُّلَّم، وقد قال العلماء -قديمًا-: «لولا الإسناد لقال مَن شاء ما شاء»، ولذا فالإسناد[(١)] يفضح الكذَّابين، وهو الطريق الموصل إلى ما هو ثابت أصيل، وإلى ما هو كذب دخيل.

فالأصل في الأحاديث؛ إمَّا كَذِبٌ على رسول الله ﷺ، وإمَّا ثابتة صحيحة، ولكن لمَّا بَعُدَ العهدُ بيننا وبين النَّبيِّ ﷺ، وأصبح بيننا وبينه جملة من الرواة، دخل في الحديث ما ليس منه، فالشيء الذي نتيقن أنَّه قاله من غير أدنى شك هو المتواتر، وهو ما رواه عدد من الرواة يستحيل تواطؤهم على الكذب في كل طبقة من طبقات الإسناد، ويكون أخذ بعضهم عن بعض مستندًا إلى الحسِّ، وهو السماع أو ما في معناه، مما يثبت به الاتصال.

والآحاد يقسمونه إلى أقسام: غريب، مشهور، عزيز، مستفيض.

ومرادهم لمَّا يقولون: (متواتر وآحاد): أن ما عدا المتواتر يجعلونه تحت الآحاد بجميع الأصناف، لا سيما الأصوليين؛ لأن الأصوليين يتكلمون عن اليقين وعدمه[(٢)]، ويبنون الأحكام على هذا، فلما يقولون: (آحاد ومتواتر) فمرادهم بالآحاد ما دون المتواتر بجميع الأصناف المذكورة، وإن كانت في دائرة الاحتجاج!!

---

(١) لا عبرة بأصول أهل البدع في التصحيح؛ مثل: الإلهام والكشف! والتجربة! والرؤى! أو لأنَّه صحيح المعنى! أو يطابق الواقع!!

ولا عبرة -أيضًا- بالتضعيف لمخالفة العقل أو القياس! وكذا قولهم: هو مما تعم به البلوى ولم يروه إلَّا واحدٌ! أو لعدم وروده في «الصحيحين»! وهكذا . . .

(٢) كلامهم فيه عُقدة! لتأثرهم بالمناطقة وعلماء الكلام، وسيأتي -إنْ شاء الله تعالى- التنبيه على ذلك.

وقد وقع خلاف شديد في العدد الذي يستحيل تواطؤه على الكذب عند الأصوليين؛ فمنهم مَن قال: (أقل عدد للتواتر أربعة؛ لأنه هو أكثر نصاب الشهادة، وتراق به الدماء)، ومنهم مَن قال: (أقل عدد هو اثنا عشر؛ لقول اللَّه -تعالى-: ﴿وَبَعَثْنَا مِنهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المائدة: ١٢])، ولكن اللَّه بعث الرسل لأكثر من قوم؛ فلا فائدة لهذا العدد، فلو أنَّ رجلًا قال: (يحتاج التواتر إلى مئة!)، وذكر عددًا في القرآن؛ فهذا لا يفيد، ولذا قال بعضهم: (أقل عدد للتواتر هو سبعين؛ لقوله -تعالى-: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً﴾ [الأعراف: ١٥٥])، ومنهم مَن قال: (ثلاث مئة كعدد أصحاب بدر)، ومنهم مَن قال: (ألف وخمس مئة على عدد بيعة الرضوان)، ومنهم مَن قال: (اثنان)، ومنهم مَن قال: (خمسة) في أقوال كثيرة ما أنزل اللَّه بها من سلطان!

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٨/ ٥٠) بعد ذكره لبعض الأقوال السابقة: «وكلُّ هذه الأقوال باطلة؛ لتكافئها في الدعوى.

والصحيح الذي عليه الجمهور: أنَّ التواتر ليس له عدد محصور، والعلم الحاصل بخبر من الأخبار يحصل في القلب ضرورةً».

ومن هنا؛ نعلم أنَّ إقامة اهتمام كبير لموضوع التواتر والآحاد -لا سيما بعد انقطاع عصر الرواية- لا ينبغي أَنْ يُعلَّق عليه كبير أمر[1].

قوله: (**فالمتواتر ما يوجب العلم.. إلخ**)؛ أي: ما يوجب اليقين القطعي من غير ظن، ويوجبه بنفسه من غير قرينة، وهو ينزل منزلة المعاينة، فيكون المحتجُّ به

---

(١) انظر: «مزالق الأصوليين» (٨٣-٨٤).

كأنه شاهد النَّبِيَّ ﷺ وسمعه وهو يُحدِّثُ به؛ فمثلًا: لو حصل حدثٌ ما في مكان ما، وجاء جَمْعٌ من الناس لا يعرف بعضُهم بعضًا، فأخبروا بهذا الحدث؛ فهؤلاء يستحيل تواطؤهم على الكذب، فإنْ أخبروا أنَّ فلانًا قال كلمة مُعيَّنةً بحروفها؛ فهذا يُسمَّى تواترًا لفظيًّا؛ كحديث: «مَن كَذَبَ عليَّ مُتعمِّدًا...»[(١)]؛ فهو متواتر تواترًا لفظيًّا، فرواه جَمْعٌ كبير، وعدد غفير من الصحابة، وكذلك من التابعين، ومن أتباع التابعين، وأتباعهم إلى عصر التدوين؛ فالعلماء مُطبقون على أنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال هذا الكلام بحروفه، فما دخل عليه نبذه العلماء، فمثلًا بعض الكذَّابين قال: «مَن كَذَبَ عليَّ مُتعمِّدًا؛ لِيُضِلَّ النَّاسَ..»، فقال بعضهم -بناء على اللفظ الزائد-: نحن نكذب لرسول اللَّه ﷺ! وهذا مردود[(٢)]!!

وإنْ لم يطبقوا على لفظة بعينها، وإنما تواطؤوا على نقل حدثٍ ما، مِن قولٍ، أو فعلٍ، دون نقل لفظٍ مُعيَّنٍ؛ فهذا يُسمَّى تواترًا معنويًّا؛ كأحاديث الدجال، وأحاديث نزول عيسى -عليه السلام-، وأحاديث خروج المهدي، وأحاديث المسح على الخفين.

قال الماتن في تعريف التواتر: (**أن يروي جماعة.. إلخ**)؛ فمتى خلت طبقة من طبقات السند من عدد التواتر لم يكن الحديث متواترًا، ولذا **قوله**: (**أن يروي جماعة لا يقع التواطؤ على الكذب من مثلهم**) المراد منه: التتابع أيضًا، وكذلك يجب أَنْ يكون هذا التتابع في كل طبقة من الطبقات إلى أن ينتهي إلى

---

(١) أخرجه البخاري (١١٠)، ومسلم (٣)، وللطبراني -وغيره- جزءٌ مطبوع في طرقه.

(٢) حتَّى على فرضٍ ثبوت الزيادة؛ لأنَّ اللام فيه للصيرورة والعاقبة لا للتعليل؛ فتأمل.

المُخبَر عنه؛ فالحديث ينتهي إلى النَّبِيِّ ﷺ، والأثر ينتهي إلى الصحابي أو التابعي وهكذا، ولمَّا يستحيل التواطؤ على الكذب، فإنَّا لا نفحص عن عدالة الراوي، أو عن ضبطه؛ لأنه لا معنى له هنا، إذ إنَّا نبحث عن العدالة والضبط حتى نتأكد أنه لم يطرأ وَهْمٌ، أو زيادة، أو إدخال حديث في حديث، أو نقصانِ على ما سمع.

قوله: (ويكون في الأصل عن مشاهدة أو سماع، لا عن اجتهاد)(١)، فلو حصل هذا الإخبار عن اجتهاد من أنفسهم عن شيء لم يروه بأعينهم، ولم يسمعوه بآذانهم، وإنما اجتهدوا فيه حتَّى عَلِمُوه؛ فإنَّ هذا الأمر يكون قد دخله الظن، وتطرَّق إليه، وخرج عن خبر التواتر؛ فمثلًا لو أنَّ النَّبِيَّ ﷺ فعل فعلًا مُحتملًا، أو قال قولًا بلَّغه لنا جماعة حضروا المجلس، ولم يسمعوا، كانوا في أطراف المجلس مثلًا؛ فهذا الأمر إنْ أخذه التابعون من الصحابة، وكان هذا حالهم؛ فهذا لا يُسمَّى تواترًا، لكن الصحابة عدول لا يقولون قال: رسول اللَّه ﷺ حتى يتيقنوا، وإنْ وقع وَهْمٌ من واحد، فيُسدِّده ويصوبه الآخرُ، وإنْ وقع نسيان يُذكِّره الآخرُ، كما نَسِيَ عُمرُ، وذَكَرَ عمَّارٌ في قصة التيمم.

إذًا؛ فالتواتر يكون فيه تواطؤ على شيء مشاهد، مرئي ومسموع، فلم يدخل على الحاملين للخبر ظنٌّ، فتيقنوا أنَّ فلانًا قاله، أو أنَّ النَّبِيَّ ﷺ قاله أو فعله، ثم بلَّغوه لِمَن بعدهم، فانتشر الخبر، وبقي هذا الانتشار موجودًا حتى بَلَغ طبقة المصنفين، وقلنا: (مصنفين) حتى لا نلغي التواتر؛ لأن عصر الرواية انقطع، والمحدثون الذين يسندون إلى النَّبِيِّ ﷺ الآن غير موجودين إلَّا في كتاب! أو تحت تراب!! إلَّا عدد

---

(١) خلافًا لِمَا قرَّره الماتن في «البرهان» (١/ ٥٦٨) بقوله: «ولا معنى إذًا للتقييد بالحسِّ»!!

قليل، وأسانيدهم مأخوذة من أساتيذ بإجازات عامة، وفيها تساهل!

قوله: (**والآحاد وهو الذي يوجب العمل ولا يوجب العلم**) وهذا عليه مؤاخذة، وهي: أنَّه عرَّف الآحاد بالثمرة، والتعريف بالثمرة ليس بمُرْضٍ عند العلماء، فلو قال: (الآحاد ما ليس بالمتواتر) لكان أفضل؛ إذ إنَّ المراد بالآحاد ما لم يبلغ حَدَّ التواتر[1].

قوله: (**يوجب العمل...**)؛ أي: أنَّ خبر الآحاد يفيد الأحكام العملية، وقد وقع خلاف شديد بين العلماء في أنَّه يفيد العلم أم العمل؟ فمنهم مَن قال: (إنَّه يفيد العلم)، وهذا مروي عن أحمد، ودافع ابن حزم في «الإحكام» (١/ ١١٥) عن هذا القول بقوة، وسفَّه غير هذا الرأي، ونصر هذا القول ابن القيم في «مختصر الصواعق المرسلة» (٢/ ٣٥٩-٣٦٠)، وأطال النفس في تقريره، والردِّ على مخالفيه.

قال ابن عبد البر في «التمهيد» (١/ ٢): «أجمع أهلُ العلم من أهل الفقه والأثر في جميع الأمصار -فيما علمتُ- على قبول خبر الواحد العدل، وإيجاب العمل به إذا ثبت، ولم ينسخه غيره من أثر أو إجماع، على هذا جميع الفقهاء في كل عصر، من دون الصحابة إلى يومنا هذا».

وقال في «جامع بيان العلم» (٢/ ٩٦ - ط. دار الكتب العلمية): «ليس في الاعتقاد كلِّه، في صفات اللَّه وأسمائه إلَّا ما جاء منصوصًا في كتاب اللَّه، أو صحَّ عن رسول اللَّه ﷺ، أو أجمعت عليه الأُمَّة»، قال: «وما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كله أو نحوه، يسلم له، ولا يناظر فيه».

---

(١) انظر: «الشرح الكبير على الورقات» (٢/ ٤١١) للعبادي.

ومنهم مَن قال: (يفيد العمل، ويفيد العلم بقرينة)، ويكاد أَنْ يكون هذا رأي جماهير الأصوليين[(١)]، وجماهير علماء المصطلح؛ فهم يقولون: (إنَّ الحديث الذي في «الصحيحين» يفيد اليقين بقرينة إجماع أهل العلم بعد التتبع، والفحص، والاستقراء على صحة أسانيد ما في «الصحيحين»)؛ فصار مجرد الاستقراء قرينة.

وكلام الأصوليين على أنَّ الآحادَ الذي لم يبلُغْ حدَّ التواترِ لا يفيدُ العلمَ؛ كلامٌ باطل قطعًا، حتى عند الجماهير؛ لأننا ينبغي أَنْ نبقى على تذكر بأنَّ مرادهم بالآحاد ما ليس بمتواتر، ومذهب جماهير الأصوليين والمحدثين أنَّ الآحاد إذا لحقته قرينة، ولو كان فردًا غريبًا؛ فإنَّه يفيد العلم، كأَنْ يوجد حديث غريب في «الصحيحين» -أو في أحدهما-؛ فهذه قرينة، فكيف إذا كان للحديث شواهد وطرق وما شابه، ولذا؛ هذا الحد أمره إلى المحدثين وإلى أهل الصنعة الحديثية، وليس إلى مَن لا يعرف من هذه الألفاظ إلَّا الرسوم والمصطلحات، ولا يعرف حقائق الأشياء.

ولذا نقول: لا يقول عاقل بتصديق خبر كلِّ أحدٍ وإفادته العلم، إلَّا إنْ ثبت عند أهل الصنعة الحديثية، قال ابن تيمية في «المسودة» (٢٤٤): «فإنَّ أحدًا من العقلاء لم يقل إنَّ خبر كل واحدٍ يُفيد العلم».

وقال ابن القيم في «الصواعق المرسلة» (٢/ ٣٥٩-٣٦٠): «خبر الواحد بحسب الدليل الدال عليه؛ فتارة يجزم بكذبه لقيام دليل كذبه، وتارة يظن كذبه إذا

---

(١) انظر: «المحصول» (٢/ ١/ ٣٢٤)، و«المستصفى» (١/ ١٣٢)، و«البحر المحيط» (٤/ ٢٣٨)، و«المعتمد» (٢/ ٨١)، و«شرح الكوكب المنير» (٢/ ٣٢٦)، و«الإبهاج» (٢/ ٢٨٥)، و«فواتح الرحموت» (٢/ ١١٣)، و«شرح تنقيح الفصول» (ص ٣٥٠).

كان دليل كذبه ظنيًّا، وتارة يتوقف فيه؛ فلا يترجح صدقه ولا كذبه، إذا لم يقم دلْيل أحدهما، وتارة يترجح صدقه ولا يجزم به، وتارة يجزم بصدقه جزمًا لا يبقى معه شك، فليس خبر كل واحد يفيد العلم ولا الظن».

والقائلون بإفادة خبر الواحد العلم، وقع بينهم خلاف في نوعه: هل هو ضروري أو نظري؟ وهل يُفيد علم طمأنينة أو يقين[1]؟

والمشهور من أقوال الأصوليين: أنَّه يفيد العلم الضروري، والجميع متّفقٌ على أنَّ المتواتر يُفيد العلم واليقين، والخلاف إنَّما هو في نوع هذا العلم؛ فمَن نظر إلى أنَّ العقل يضطر إلى التصديق به، وأن اليقين يحصل به في حقِّ مَن ليس له أهلية النظر، قال: إنَّه ضروري، ومَن نظر إلى افتقار المتواتر إلى مُقدِّمات، وإنْ كانت تلك المقدِّمات بدهيّة، قال: إنَّه نظري.

فهو -على التحقيق- خلاف صوري من هذه الناحية.

والعلم اليقيني يُؤخذ من التواتر بقسميه: العام والخاص؛ فهو ليس لازمًا للتواتر بالحدِّ الذي ذكره المصنف، قال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٨/ ٥٠-٥١):

«كذلك العلم الحاصل عقيب الخبر؛ تارةً يكون لكثرة المخبرين، وإذا كثروا فقد يفيد خبرهم العلم -وإن كانوا كفارًا-، وتارةً يكون لدينهم وضبطهم، فرُبَّ رجلين أو ثلاثة يحصل من العلم بخبرهم ما لا يحصل بعشرة وعشرين لا يوثق بدينهم وضبطهم، وتارةً قد يحصل العلم بكون كل من المخبرين أخبر بمثل ما أخبر

(١) انظر التفصيل في: «البحر المحيط» (٤/ ٢٣٨-٢٤٠).

به الآخر -مع العلم بأنهما لم يتواطآ، وأنه يمتنع في العادة الاتفاق في مثل ذلك-، مثل مَن يروي حديثًا طويلاً فيه فصول ويرويه آخرُ لم يلقه.

وتارةً يحصل العلم بالخبر لمَن عنده الفطنة والذكاء والعلم بأحوال المخبرين وبما أخبروا به ما ليس لمَن له مثل ذلك، وتارة يحصل العلم بالخبر لكونه روى بحضرة جماعة كثيرة شاركوا المخبر في العلم ولم يكذبه أحدٌ منهم؛ فإنَّ الجماعة الكثيرة قد يمتنع تواطؤهم على الكتمان، كما يمتنع تواطؤهم على الكذب.

وإذا عُرِفَ أنَّ العلم بأخبار المخبرين له أسباب غير مجرد العدد، عُلِمَ أنَّ مَن قيَّد العلم بعددٍ مُعين وسوَّى بين جميع الأخبار في ذلك؛ فقد غلط غلطًا عظيمًا.

ولهذا كان التواتر ينقسم إلى: عام، وخاص.

فأهل العلم بالحديث والفقه قد تواتر عندهم من السنة ما لم يتواتر عند العامة؛ كسجود السهو، ووجوب الشفعة، وحمل العاقلة العقل، ورجم الزاني المحصن، وأحاديث الرؤية وعذاب القبر، والحوض والشفاعة، وأمثال ذلك.

وإذا كان الخبر قد تواتر عند قومٍ دون قومٍ، وقد يحصل العلم بصدقه لقوم دون قوم؛ فمَن حصل له العلم به وجب عليه التصديق به والعمل بمقتضاه، كما يجب ذلك في نظائره، ومَن لم يحصل له العلم بذلك فعليه أن يسلم ذلك لأهل الإجماع الذين أجمعوا على صحته، كما على الناس أن يسلموا الأحكام المجمع عليها إلى مَن أجمع عليها من أهل العلم؛ فإنَّ اللَّه عصم هذه الأُمة أن تجتمع على ضلالة.

وإنما يكون إجماعها بأن يسلم غير العالم للعالم؛ إذ غير العالم لا يكون له قول، وإنما القول للعالم، فكما أن مَن لا يعرف أدلة الأحكام لا يعتد بقوله؛ فمن لا

يعرف طرق العلم بصحة الحديث لا يعتد بقوله.

بل على كُلِّ مَن ليس بعالمٍ أن يتبع إجماع أهل العلم».

قال أبو عبيدة: يتأكد ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية بأمور:

الأول: لو اشترطنا -كما يقول بعضهم اليوم- للاستدلال في العقيدة بالتواتر اللفظي! لقلنا: قولكم هذا عقيدة، ونحتاج إلى نصٍّ متواترٍ تواترًا لفظيًّا دليلاً عليه، وهو معدوم! فسقط الشرُّ! ودفن منذ ولادته!

الثاني: من لوازم هذا الاشتراط أنَّ عقيدة الناس مضطربة، ولا نعرف -على فرض صدقه- كتابًا اعتمد على مثله، ولا زال المصنفون في التوحيد يعتمدون الأحاديث والآثار ممن هي دونه.

الثالث: ومن لوازم هذا الاشتراط -أيضًا- إلغاء الاستدلال بالمتواتر من الخبر؛ لأنَّ تواتر الأخبار لم يبلغنا إلَّا عن طريق الآحاد؛ فعاد الأمر إليه.

والقول بحجية خبر الواحد(١) وإفادته العلم هو «الذي ذكره المصنفون في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، إلَّا فرقة قليلة من المتأخرين اتَّبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك، ولكن كثيرًا من أهل الكلام أو أكثرهم يوافقون الفقهاء، وأهل الحديث والسلف على ذلك». قاله شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٣٥١).

وقال بعدها: «وإذا كان الإجماع على تصديق الخبر موجبًا للقطع به؛ فالاعتبار

---

(١) إذا تلقته الأُمّة بالقبول تصديقًا له، أو عملاً به.

في ذلك بإجماع أهل العلم بالحديث، كما أنَّ الاعتبار في الإجماع على الأحكام بإجماع أهل العلم بالأمر والنهي والإباحة».

وقال (١٣/ ٣٥٣) أيضًا: «والناس في هذا الباب طرفان: طرف من أهل الكلام ونحوهم ممن هو بعيد عن معرفة الحديث وأهله لا يميّز بين الصحيح والضعيف؛ فيشك في صحة أحاديث، أو في القطع بها مع كونها معلومة مقطوعًا بها عند أهل العلم به.

وطرف ممن يدعي اتّباع الحديث والعمل به، كلما وجد لفظًا في حديث قد رواه ثقة أو رأى حديثًا بإسناد ظاهره الصحة يريد أن يجعل ذلك من جنس ما جزم أهل العلم بصحته، حتَّى إذا عارض الصحيح المعروف أخذ يتكلف له التأويلات الباردة، أو يجعله دليلاً له في مسائل العلم، مع أنَّ أهل العلم بالحديث يعرفون أن مثل هذا غلط».

قال أبو عبيدة: والفريق الثاني في كلام ابن تيمية أبعد بعض الغيورين ممن لم يفهم الحديث على الجادة؛ فاسترسل في تماديه وعناده في القول بعدم حجية الآحاد! ولا قوَّة إلَّا باللَّه.

وكلام ابن تيمية السابق في تقسيم المتواتر إلى: عام وخاص يحل (العقدة) في موضوع الاستدلال بالآحاد في (العقيدة)! ويؤكّد أن المتواتر -بالحد الذي ذكره المصنف- ليس هو -فقط- الذي يفيد العلم، وذكره شيخ الإسلام عن أكثر الأشعرية، قال: «وأمَّا البلاقلاني؛ فهو الذي أنرك ذلك، وتبعه مثل أبي المعالي، وأبي حامد، وابن عقيل، وابن الجوزي، وابن الخطيب، والآمدي، ونحو هؤلاء».

قلت: وقولهم هذا مأخوذ من المعتزلة؛ فهم الذين اخترعوا التلازم بين العلم

والتواتر! قال أبو المظفر السمعاني[1]:

«إن الخبر إذا صح عن رسول اللَّه ﷺ، ورواه الثقات والأئمة، وأسنده خَلَفُهم عن سَلَفِهم إلى رسول اللَّه ﷺ، وتلقته الأُمَّة بالقبول؛ فإنَّه يوجب العلم فيما سبيله العلم.

هذا قول عامة أهل الحديث والمتقنين من القائمين على السنة.

وإنما هذا القول الذي يذكر أنَّ خبر الواحد لا يفيد العلم بحال، ولا بد من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به شيء اخترعته القدرية والمعتزلة، وكان قصدهم منه رد الأخبار، وتلقفه منهم بعض الفقهاء -الذين لم يكن لهم في العلم قدم ثابت-، ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول».

وقد نصر القول بحجية خبر الآحاد في العقيدة والأحكام جمعٌ من المعاصرين، وعلى رأسهم شيخنا الألباني في كتابه «الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام»، ولمعاصرينا مؤلفات كثيرة فيه، من أهمها: «أخبار الآحاد في الحديث النبوي» لابن جبرين، و«خبر الواحد في التشريع الإسلامي وحجيته» لأبي عبد الرحمن القاضي برهون، و«خبر الواحد وحجيته» لأحمد الشنقيطي، و«أخبار الآحاد في الحديث النبوي» لعبد اللَّه المطرفي، و«حكم الاحتجاج بخبر الواحد إذا عمل الراوي بخلافه» لحسان فلمبان، و«خبر الواحد في السنة» لسهير مهنا، و«حجية خبر الآحاد في العقيدة» لشعبان إسماعيل، و«هذا عهد النبي ﷺ إلينا» لمصطفى سلامة، و«الأدلة والشواهد» لسليم الهلالي، و«خبر الواحد مستنده وحجيته» لمحمد

---

(١) فيما نقله عنه السيوطي في «صون المنطق» (ص ١٦٠-١٦١).

رضا طلب، و«أصل الاعتقاد» لعمر الأشقر، و«رد شبهات الإلحاد عن أحاديث الآحاد» لعبد العزيز بن راشد، وغيرها كثير . . .

قوله: (والآحاد ينقسم إلى: مرسل ومسند).

المرسل -لغةً-: تقول العرب أرسلتُ الشيءَ: أطلقتُهُ، ومنه قوله -تعالى- حكايةً عن إخوة يوسف-: ﴿**أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ**﴾ [يوسف: ١٢]، وكأن مَن لم يُسَمّ من روى عنه لم يقيد الخبر، بل أطلقه، وهو أقسام:

أولاً: مرسل التابعي: أَنْ يحُدِّث تابعيٌّ عن النَّبِيِّ ﷺ من غير واسطة الصحابي.

ثانيًا: المنقطع: أَنْ يحُدِّث الرجلُ عمَّن لم يسمع منه.

فالمرسل والمنقطع -عند المُتقدِّمين- كانا لمعنًى واحد؛ فالبيهقي -مثلًا- في كثير من كتبه يقول فيما حكاه الحسن البصري عن النَّبِيِّ ﷺ: «هو منقطع».

واستقرت كلمة المتأخرين من أهل الاصطلاح على التفريق بينهما، وهذا اصطلاح، ولا مشاحة فيه كما تقدّم.

ثالثًا: مرسل الصحابي: أَنْ يكون قد سمع حديثًا من صحابي آخر فرفعه للنَّبِيِّ ﷺ مباشرةً؛ مثل قول ابن عباس: «لا ربا إلَّا في النسيئة»(١)، فلمَّا حُوقِقَ به قال: «لم أسمعه من النَّبِيِّ ﷺ، وإنما سمعته من أسامة بن زيد».

وصرَّح بعضهم بذلك؛ فقال البراء: «ما كل الحديث سمعناه من رسول الله

---

(١) أخرجه البخاري (٢١٧٨).

ﷺ، كان يُحدِّثنا أصحابنا عنه، كان تشغلنا عنه رعية الإبل»[١]، وقال أنس: «ليس كل ما نحدث سمعناه من رسول الله ﷺ، ولكن لم يكن يكذب بعضنا بعضًا»[٢]، ومرسل الصحابي حجة؛ إذِ الصحابة -رضوان الله عليهم- جميعهم عدول.

رابعًا: المرسل الخفي: هو أَنْ يروي الراوي عمَّن عاصره ولم يلقه موهمًا أنَّه سمع منه.

والفرق بينه وبين التدليس: أَنَّ التدليس هو أَنْ يروي الراوي عمَّن عاصره وسمع منه ما لم يسمعه منه موهمًا أنَّه سمعه منه؛ فالتدليس: فيه لُقيَا وسماع، ولكن لم يسمع هذه الرواية منه، والمرسل الخفي: ليس فيه لُقيَا ولا سماع أصالةً.

* أسباب الإرسال:

قال ابن حجر في «النكت على ابن الصلاح» (٢/ ٥٥):

«فإِنْ قيل: فما الحامل لِمَن كان يرسل إلَّا عن ثقة على الإرسال؟

قلنا: إنَّ لذلك أسبابًا منها:

أولاً: أَنْ يكون سمع الحديث عن جماعة ثقات، وصح عنده؛ فيرسله اعتمادًا

---

(١) أخرجه أحمد (٤/ ٢٨٣)، وفي «العلل» (٢٨٣٥)، والفسوي (٢/ ٦٣٤)، والحاكم (١/ ٩٥، ١٢٧)، والخطيب في «الكفاية» (ص ٣٨٥)، وأبو نعيم في «المعرفة» (١١٦٥)، **وهو صحيح**.

(٢) أخرجه بألفاظ متقاربة: ابن أبي عاصم في «السنة» (٨٣٧ - الجوابرة)، وابن خزيمة في «التوحيد» رقم (٤٥٨)، والطبراني (٦٩٩)، والحاكم (٣/ ٥٧٥)، والخطيب في «الكفاية» (ص ٣٨٥-٣٨٦)، **وهو صحيح**.

علىٰ صحته عن شيوخه كما صح عن إبراهيم النخعي أنَّه قال: ما حدثتكم عن ابن مسعود -رضي اللَّه عنه-؛ فقد سمعته من غير واحد، وما حدثتكم، فسمّيتُ؛ فهو عمَّن سمّيتُ [(١)].

ثانيًا: ومنها: أَنْ يكون قد نسي مَن حدّثه به وعرف المتن، فذكره مُرسلاً؛ لأنَّ أصل طريقته أنه لا يحيل إلَّا عن ثقة.

ثالثًا: ومنها: أَنْ لا يقصد التحديث بأَنْ يذكر الحديث على وجه المذاكرة أو على وجه الفتوى، فيذكر المتن؛ لأنَّه المقصود في تلك الحالة دون السند، ولا سيما إنْ كان السامع عارفًا بِمَن طوي ذكره لشهرته أو غير ذلك من الأسباب.

وهذا كله في حقِّ مَن لا يرسل إلَّا عن ثقة، وأمَّا مَن كان يُرسل عن كل أحدٍ؛ فربما كان الباعث له على الإرسال ضعف مَن حدَّثه، لكن يقتضي القدح في فاعله لِمَا يترتب عليه من الخيانة».

* أسباب التدليس:

أولاً: توهم علو الإسناد؛ كأَنْ لا يحُدِّث الراوي عمَّن دونه؛ أي: أَنْ يسمع الراوي حديثًا من طبقة ممن هو دونه من تلميذٍ من تلاميذه -مثلًا-، فيعزُّ عليه أَنْ يقول: (حدثني فلان)، ثم يذكر قرينًا أو تلميذًا له، فيصل إلى طبقة شيخه من خلال تلميذه، فلذلك يسقط تلميذه موهمًا السامع أنه سمعه من الشيخ، ولا يجوز له ألبتَّة أَنْ يقول: (حدثني شيخي)؛ إذ لو قال هذا لكذب، وسقطت جميع مروياته، ولكنه

---

(١) «التمهيد» (١/ ٣٨).

يدلس فيذكر صيغةً تحتمل السماع كـ(عن)؛ فيقول: (عن شيخي).

ومن أسباب التدليس -أيضًا-:

ثانيًا: ضعف الشيخ، أو كونه غير ثقة.

ثالثًا: كثرة الرواية عنه، فلا يحب الإكثار من ذكر اسمه على صورة واحدة.

رابعًا: أَنْ يُوهم الفاعلُ لذلك الاستكثار من الشيوخ، حيث يُظَنُّ الواحد جماعة.

خامسًا: أَنْ يقصد الشيخ الاختبار لليقظة والالتفات إلى حسن النظر في الرواة وأحوالهم وأنسابهم وبلدانهم، أو حرفهم وألقابهم وكناهم.

والمُدلِّسون على طبقات -كما قسَّمهم ابن حجر-:

- فمنهم مَن لا يُدلِّس إلَّا عن ثقة؛ فهؤلاء أخرج لبعضهم أصحاب «الصحيحين».

- ومنهم مَن يُدلِّس عن المجاهيل والمتروكين والكذابين، وهؤلاء لا نقبل روايتهم حتى نعرف الواسطة التي بينهم وبين من رووه عنه، أو أَنْ يُصرِّح بالتحديث، فإِنْ وَقَعَ التصريح أُمِنَ التدليس.

وأكثر ما تروى المراسيل عن أهل مكة عن أبي الزبير محمد بن مسلم بن تدرس المكي، وعن عطاء بن أبي رباح، ومن أهل المدينة عن سعيد بن المسيب، ومن أهل مصر عن سعيد بن أبي هلال، ومن أهل البصرة عن الحسن بن أبي الحسن، ومن أهل الكوفة عن إبراهيم النخعي. والتدليس كثير في بلاد الشام؛ فجُلُّ المدلسين شاميون، ومنهم بقية بن الوليد، والوليد بن مسلم، ومكحول الدمشقي.

قوله: (**ومسند**)؛ المسند: ما اتصل إسناده، والإسناد: نَقْلُ الرواة بعضهم عن بعض إلى انتهاء الرواية؛ أي: أَنْ يروي شخصٌ عن شخصٍ إلى المُخبَر عنه؛ فأصل الإسناد التلقي، ولذا العلماء يقولون: (أخرج مسلم، وأخرج البخاري، وأخرج الترمذي.. إلخ)، والإخراج -هنا- بمعنى الإظهار؛ أي: إظهار السند.

*** الفرق بين خرّج وأخرج:**

أخرج؛ أي: أظهر السند، وخرّجه؛ أي: أوصله إلى مصنفه، ولكنها أصبحت تذكر على عملية مَن أظهر السند، فنحن نقول -مثلاً-: الزيلعي خرّج في كتابه «نصب الراية» أحاديث كتاب «الهداية» للمرغناني الحنفي؛ أي: جمع الأحاديث، وبين أسانيد أصحاب الدواوين إلى النَّبِيِّ ﷺ، ومن الخطأ أَنْ نقول: (أخرج البخاري تعليقًا)! لأنَّ الإخراج إظهار السند، والمُعلَّق لا سند له، والصواب أَنْ يقال: (ذكر البخاري تعليقًا، أو علَّقه)[1].

قوله: (**فإن كان من مراسيل غير الصحابة فليس بحجة، إلاَّ مراسيل سعيد بن المسيب؛ فإنها فتّشت فوجدت مسانيد عن النبي ﷺ**)!!

المرسل ليس بحجة إلَّا أَنْ يكون من مراسيل الصحابة، والناظر في مذاهب العلماء[2] -لا سيما مذاهب الأئمة المتبوعين- يجد أنَّ العلماء كلَّما تقدم بهم الزمن توسعوا في الاستدلال بالمرسل؛ فالحنفية يرون أنَّ المرسل حجة بإطلاق، معتمدين على بطلان وضوء مَن قهقه في الصلاة بمرسل أبي العالية: «مَن قهقه في الصلاة فقد

---

(١) انظر تفصيل ذلك في كتابي: «العراق في أحاديث وآثار الفتن» (١/ ٢٦٤).

(٢) انظرها في: «الأحكام» للآمدي (٢/ ١٢٣)، و«البحر المحيط» (٤/ ٤٠٤).

انتقض وضوؤه»[(١)]، لذا لما التقى الشافعي مع محمد بن الحسن الشيباني -تلميذ أبي حنيفة- قال له: أخبرني عن رجل قهقه في صلاته ماذا عليه؟ قال: تنقض صلاته ووضوؤه، وعليه الإعادة، قال: أخبرني عن رجل قذف محصنةً في صلاته ماذا عليه؟ قال: يعيد صلاته، ولا يعيد الوضوء، قال: سبحان اللَّه! في المحصنة توجبون عليه إعادة الصلاة دون الوضوء! وبقهقة توجبون عليه إعادة الوضوء والصلاة! إنَّ هذا لشيء عجاب!!

ومالك رأى حجية المرسل إِنْ عضده عمل أهل المدينة، والشافعي لم يَرَ حجية المرسل إلَّا إِنْ قامت شواهد على صحته[(٢)]، وأحمد لم يَرَ حجية المرسل بالكلية؛ فكلَّما تقدَّم الزمن توسعوا في الاستدلال به.

وقد قال بعض العلماء -ومنهم المؤلف رحمه اللَّه-: (مراسيل غير الصحابة -عند الشافعي- ليست بحجة إلَّا مراسيل سعيد بن المسيب)، وهذا الكلام على هذا الإطلاق ليس بصحيح؛ لأنَّ الناظر في كلام الشافعي وأصحابه الذين يعرفون كلامه، وسبروه، وقرَّروا مذهبه، يرى أنَّ الشافعي أقام وزنًا كبيرًا لمراسيل كبار التابعين، وخصَّ من بينهم مراسيل سعيد؛ فمراسيل سعيد ينظر إليها بعين فيها مهابة، ولكنه لا

---

(١) انظر «الخلافيات» (٢/ ٣٧٦ - وما بعد) للبيهقي، مع تعليقي عليه؛ فقد توسعتُ جدًّا في بيان طرقه وبيان درجتها وكلام العلماء عليها، والحمد للَّه على فضله وتوفيقه، وأسأله سبحانه المزيد من فضله.

(٢) فهو من أوائل مَن أصّل الاحتجاج بالشواهد من ناحيةٍ نظريّة، ومسلمٌ أكثر من ذلك في «صحيحه»، فأصَّلها من ناحية عملية تطبيقية.

انظر: «الرسالة» (ص ٤٦٥)، و«الأم» (٣/ ١٨٨).

يرى حجيتها بإطلاق، فمتى وجد مرسلًا لسعيد، ولم يعضده شيء ردَّه، ومتى وجد مرسلًا لغيره -ولو كانت مراسيله رياحًا أو شبيهة بالرياح- كمراسيل الحسن البصري، وقامت شواهد -أو ما يعضدها- قَبِلَها؛ فمراسيل سعيد يوليها اهتمامًا خاصًا من حيث إنها في جملتها يوجد لها شواهد، فهي ليست بحجة لأنها مراسيل سعيد -فحسب- كما أوهمت عبارة المؤلف[1]، وإنما هي حجة؛ لأنَّه قد قام ما يعضدها في جل مفرداتها، فمتى انفرد سعيد بالإرسال؛ فهذا ليس بحجة.

هذا المذهب وجدته منقولًا عنه من قِبَل حُذَّاق العارفين بمذهبه؛ فها هو البيهقي يقول في كتابه «مناقب الشافعي» (٢/ ٣٢): «قلت: فالشافعي -رحمه اللَّه- يقبل مراسيل كبار التابعين إذا انضم إليها ما يُؤكدها، وقد ذكرنا في كتاب «المدخل»[2] من أمثلتها بعضها، وإذا لم ينضم إليها ما يؤكدها لم يقبله، سواء كان مرسل ابن المسيب أو غيره»، ثم قال: «وقد ذكرنا في غير هذا الموضع مراسيل لابن المسيب لم يقل بها الشافعي حين لم ينضم إليها ما يؤكدها، ومراسيل لغيره قد قال بها حين انضم إليها ما يؤكدها، وزيادة ابن المسيب على غيره في هذا أنَّه أصح التابعين إرسالًا فيما زَعَمَ الحفاظ».

ثم وجدتُ نقلًا مُطوَّلًا في رسالة بديعة منهجية مهمة ذكرها البيهقي إلى أبي محمد الجويني[3] قال فيها ما نصه:

---

(١) المطبوع منه ناقص، والنقص من النسخ الخطية.

(٢) انظر: «البرهان» (١/ ٦٣٩) له أيضًا.

(٣) طبعت مشوهة في «الرسائل المنيرية»، والنص المذكور ساقط منها، وهو منقول من =

«وإنما ترك الشافعي مراسيلَ مَنْ بعدَ كبارِ التابعين؛ كالزهري، ومكحول، والنخعي، ومَن في طبقتهم، ورجَّح به قول بعض أصحاب النَّبِيِّ ﷺ إذا اختلفوا، وترك مراسيل كبار التابعين ما لم يقترن به ما يشدُّه من الأسباب التي ذكرها في «الرسالة»، أو وجد من الحُجَجِ ما هو أقوى منها»، قال: «وقد احتج الشافعي في «أحكام القرآن» بمرسل الحسن البصري: «لا نكاح إلَّا بولي وشاهدي عدل»[1]»، وقال: «فهذا -وإنْ كان منقطعًا دون النَّبِيِّ ﷺ-؛ فإنَّ أكثر أهل العلم يقولون به»، قال: «هو ثابت عن ابن عباس -وغيره- من أصحاب النَّبِيِّ ﷺ، فأكد مرسله بقول مَن انضم إليه من الصحابة -رضي اللَّه عنهم-، وبأنَّ أكثر أهل العلم يقول به».

قال: «كما أكَّد مرسل ابن المسيب في النهي عن بيع اللحم بالحيوان بقول الصديق -رضي اللَّه عنه-، وبأنَّه روي من وجه آخر مرسلًا»، قال: «وقال بمرسل الحسن في كتاب الصرف في النهي عن بيع الطعام بالطعام»، قال: «وقال بمرسل طاوس في كتاب الزكاة، والحج، والهبة، وغير ذلك، وبمرسل عروة بن الزبير، وأبي أمامة بن سهل بن حنيف، وعطاء بن أبي رباح، وعطاء بن يسار، وسليمان بن يسار، وابن سيرين، وغيرهم من كبار التابعين في مواضع من كتبه حين اقترن بها ما أكَّده، ولم يجد ما هو أقوى منه، وترك عليهم من مراسيلهم ما لم يجد معه ما يُؤكده، أو وجد ما هو أقوى منه، كما لم يقل بمرسل سعيد بن المسيب حيث روى عنه بإسناد صحيح أنَّ النَّبِيَّ ﷺ فرض زكاة الفطر مُدَّين من حنطة»، ثم قال: «**وعلى هذا فتخصيص مرسل ابن المسيب بالقبول دون مَن كان في مثل حاله من كبار التابعين على**

= نسخة خطية محفوظة في مكتبة أحمد الثالث بتركيا (ق ٧/ أ).

(١) مضى تخريجه.

أصل الشافعي لا معنى له»[(١)].

وبعضهم قال: للشافعي قولان في مرسل سعيد[(٢)]، وهذا غير صحيح؛ فقول الشافعي هو هو، ومن ينظر في كلام أصحابه المحررين، ككلام الخطيب في كتابه «الكفاية» (ص٥٧١، ٥٧٢)، وكلام الزركشي في «النكت على ابن الصلاح» (١/ ٤٨٣-٤٨٦)، وكلام جَمْعٍ من المحققين من أهل العلم يجد أنَّ للشافعي مذهبًا واحدًا[(٣)].

والمقولة التي اشتهرت عن الشافعي: «أصح المراسيل مراسيل سعيد بن المسيب» قال بها ابن معين، أسند ذلك الدُّورِي في «تاريخه» (٢/ ٢٠٨)، وقال بها أحمد، ومرادهم جميعًا واحد، وهو: أنَّهم وجدوا بالسبر والاستقراء أنَّ مراسيل سعيد أصح المراسيل، ولكنها ليست حجة بذاتها؛ ولذلك **قوله**: (**إلاَّ مراسيل سعيد؛ فإنها فتشت فوجدت مسانيد عن النبي ﷺ**) ليس بصحيح، والمثال قائم على وجود شيء من مراسيله، ولم يوجد ما يعضده، ولم يحتج به الشافعي، كما تقدَّم.

قوله: (**والعنعنة تدخل على الأسانيد**)؛ فالخبر المرفوع للنَّبِيِّ ﷺ يقبل بالعنعنة -أي: إذا رواه الراوي بكلمة (عن فلان عن فلان)-، وهذا الذي جرى عليه

---

(١) قال الزركشي في «النكت على ابن الصلاح» (١/ ٤٧٦) -ومحَّص هذه المسألة وحققها، وأورد كلام البيهقي هذا- قال: «فَاشْدُدْ يدَيْكَ بهذه الفائدة؛ فإنَّهَا تُساوي رحلة».

(٢) انظر: «تكملة ابن السبكي على المجموع» (١١/ ٢٠١)، و«المقنع» لابن الملقن (١/ ١٣٥)، و«الحاوي» للماوردي (٦/ ١٨٧-١٨٨).

(٣) انظر بسطًا حسنًا لهذه المسألة في تعليقي على «تعظيم الفتيا» لابن الجوزي (ص٦١-٦٧)، والحمد للَّه على توفيقه، وأسأله المزيد من فضله.

الإمام مسلم في «صحيحه»[1] بشرطين:

الأول: أَنْ تكون بينه وبين مَن عنعن عنه معاصَرَة.

الثاني: أَنْ لا يعرف عنه تدليس.

وحينئذٍ يحمل الخبر على الاتصال، وليس على الانقطاع، وهذا معنى دخول العنعنة على الإسناد، أي: إنها لا تخرجه إلى الإرسال، مع توفّر الشرطين السابقين.

وقد كادت تطبق كلمة المخرجين -من الناحية العملية- على صحة هذا المذهب، فلا نعرف كتابًا خرَّج الأحاديث على المنهج الذي ينسبونه[2] للبخاري من اشتراط اللقيا مع المعاصرة، بل وجدنا عند البخاري في «صحيحه» أحاديث كثيرة لم يقع فيها التصريح باللقيا، وإنما اكتفى بالمعاصرة، وأحاديث كثيرة شهيرة سأله عنها تلميذه أبو عيسى الترمذي، فحسّنها وصحَّحها[3]، ولذا يقول البخاري في «التاريخ الكبير» في تراجم الرواة: «فلان عن فلان»، ويقول: «عن فلان منقطع»، ويقول: «سمع فلانًا» ففرَّق بين: (عن فلان منقطع)، و(سمع فلانًا) بقوله: «عن فلان» فقط، وهذا الصنيع يُنبئُ أنَّ اشتراط اللقيا -على فرض ثبوته عنه- إنما هو لأعلى الصحة

(١) انظر تفصيل ذلك في كتابي: «الإمام مسلم ومنهجه في الصحيح» (٢/ ٤٩٧-٥٢٤).

(٢) شَهَرَ هذا القاضي عياض في «الإلماع»؛ فهو أول مَن نسبه للبخاري، وتتابع العلماء عليه! وتتابعوا على قبوله، وما أسهل أَنْ يفحص اليوم من خلال الحاسوب للوقوف على كلمة فصلٍ فيه، وهل هو واقع في جميع أحاديث «الصحيح» أم لا؟!!

(٣) أفردها الدكتور يوسف الدخيل بدراسة مطبوعة في مجلدين بعنوان: «سؤالات الترمذي للبخاري حول أحاديث في جامع الترمذي».

عنده، وليس لأصل الصحة، وهذا الذي كان يُقرّره شيخنا الألباني -رحمه اللَّه- في مجالسه.

ومن ضمن ما يلحق بالرواية القراءة على الشيخ: وهي أَنْ يقرأ التلميذ على الشيخ، أو يقرأ الشيخ على التلميذ، وكذلك الإجازة، والمناولة، وما شابه.

قوله: (**وإذا قرأ الشيخ يجوز للراوي أَنْ يقول: حدَّثني وأخبرني، وإِنْ قرأ هو على الشيخ يقول: أخبرني، ولا يقول: حدَّثني**)؛ أي: أَنْ يكون الشيخ يحُدِّث عن النَّبِيِّ ﷺ، والتلميذ يسمع منه، فيجوز أَنْ يقول: (أخبرني فلان)، أو (حدثني فلان)، وهذا على غير مذهب مسلم في تدقيقه؛ إذ إِنَّه يفرِّق بين ما سمعه التلميذ مِن فَمِ الشيخ وحده؛ فيقول: (حدثني)، وبين ما سمعه من الشيخ مع غيره؛ فيقول: (حدثنا)، وبين ما قرأه على الشيخ وحده؛ فيقول: (أخبرني)، وبين ما كان معه غيره؛ فيقول: (أخبرنا).

وله أَنْ يقول: (سمعته) إِنْ سمع الشيخ، وهذا مذهب جماهير العلماء من الأصوليين والمحدّثين[(١)]، بل بعضهم يقول: يجوز له أَنْ يقول: (قال لنا) مع التنبيه على أَنَّ لفظة: (قال لنا) يستخدمها العلماء عند المذاكرة، وليس عند التحديث.

وإذا قرأ هو على الشيخ، والشيخ ساكت؛ فإنَّه يقول: (أخبرني)؛ لأنَّ سكوته إقرار، مع أنَّ جماعة من المغاربة يُسوُّون بينهما، فيُجوِّزون أَنْ يقول -في هذه الحالة-: (حدثني)، وجرى العمل على هذا عند المتأخرين كما في «فتح المغيث»

---

(١) انظر: «مُقدّمة ابن الصلاح» (١٢٢)، و«تدريب الراوي» (٢/ ١٢)، و«الكفاية» (٢٧٤)، و«شرح ألفية العراقي» (٢/ ١٦٦).

(٢/ ٣٤)، وفي «فتح الباري» (١/ ١٤٥)، وبعضهم يُجوّز أَنْ تقول: (حدثني) بشرط زيادة: (قراءة عليه) فصارت هي هي!

وابن حزم لا يُجوّز أَنْ تقول: (أخبرني)، أو (حدثني) إلَّا إِنْ أقرَّ الشيخ وأخذ إذنه، وهذا كلام لم يرضه منه سائر العلماء؛ قال الخطيب البغدادي في «الكفاية» (٢/ ٢٠٨):

«متى نصب نفسه للقراءة عليه، وأنصت إليه مختارًا لذلك غير مكره، وكان مُتيقظًا، غير غافل، جازت الرواية عنه لِمَا قُرِئَ عليه، ويكون إنصاته واستماعه قائمًا مقام إقراره».

قوله: (**وإِنْ أجاز الشيخ من غير قراءة فيقول الراوي: أجازني، أو أخبرني إجازةً**)؛ أي: أنَّ التلميذ لم يقرأ على الشيخ، ولا الشيخ قرأ عليه؛ فيقول: (أخبرني إجازة)، وهذا تصريح من الماتن يجواز الرواية بالإجازة.

والإجازة: أَنْ يخبر الشيخ الطالب كتبًا مُعينة، وأحاديث مخصصة؛ كأَنْ يقول: (أنا أجزتك هذا الكتاب)، وأَنْ يقول له: (أجزتك ما اشتملت عليه فهرستي).

وابن حزم يرى أَنَّ الإجازة العامة كذب، ولا بُدَّ من أَنْ يعين الكتاب والأحاديث، وجماهير أهل العلم المتأخرين يقبلون الإجازة على الإطلاق[١]، ويحتجون بها، ويقولون: «هي على درجات، وأعلاها: أَنْ تناوله الإجازة»، بل إِنَّ

---

(١) انظر: «الكفاية» (٣١١)، و«مقدمة ابن الصلاح» (١٣٤)، و«الإحكام» (١/ ٢٥٦) لابن حزم، و«الإلماع» (٨٨)، و«المستصفى» (١/ ١٦٥)، و«كشف الأسرار» (٣/ ٨٧)، و«أصول السرخسي» (١/ ٣٧٧)، و«تيسير التحرير» (٣/ ٩٣)، و«إرشاد الفحول» (٦٢).

بعضهم اعتبرها بمنزلة السماع والتحديث؛ فالنَّبِيُّ ﷺ كَتَب إلى عُمَّاله كُتُبًا، وكَتَب أبو بكر وعليٌّ -رضي اللَّه عنهما- كُتُباً إلى عُمَّالهم، وكانوا يأخذون بالكُتُب، مع أنَّهم لم يقرؤوها على النَّبِيِّ ﷺ والخلفاء، ولا النَّبِيّ ﷺ والخلفاء قرأوها عليهم.

ومَن منعها[1]، قال: إنَّ الشيخ لم يخبره ولم يحدثه، فلو قال: أخبرني إجازةً، كان كلامًا متهافتًا؛ فإنَّ الإخبار أن يُحدثه، والإجازة به أن لا يُحدّثه بل يقتصر على الإذن له في الرواية، والجمعُ بين الأمرين ممتنعٌ.

ومن ضمن ما يُذكَر تحت الإجازة: الإجازة مع المكاتبة، ولذا يطلقون عليها -أحيانًا-: (أخبرني مشافهة، أخبرني إجازة، أخبرني مناولة، أخبرني مكاتبة)، وهذه دلالة على أنَّ بعضهم يُلحق التحديث والسماع بالإجازة.



---

(١) كالحربي، وأبي نصر السجزي، وأبي طاهر الدباس، بل هي رواية الربيع عن الشافعي، وجعلها الظاهرية كالحديث المرسل.

انظر: «شرح ألفية العراقي» (٢/ ٢٧٧)، و«تدريب الراوي» (٢/ ٢٩)، و«الإحكام» (١/ ٢٥٦)، و«الباعث الحثيث» (١/ ٣٤٧).

القياس

قال الماتن -رحمه اللَّه-: (وأمَّا القياس: فهو ردُّ الفرع إلى الأصل في الحُكم بعلَّةٍ جامعةٍ تجمعهما في الحُكم.

وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قياس علَّة، وقياس دلالة، وقياس شبه.

فقياس العلة: ما كانت العلة فيه موجبة للحكم.

وقياس الدلالة: هو الاستدلال بأحد النظيرَينِ على الآخر، وهو أَنْ تكون العلة دالة على الحُكم، ولا تكون موجبة للحكم.

وقياس الشبه: هو الفرع المتردد بين أصلَينِ؛ فيلحق بأكثرهما شبهًا، ولا يصار إليه مع إمكان ما قبله.

ومن شروط الفرع: أَنْ يكون مناسبًا للأصل.

ومن شرط الأصل: أَنْ يكون ثابتًا بدليل متفق عليه بين الخصمَينِ.

ومن شرط العلَّة: أَنْ تطَّرد في معلولاتها؛ فلا تنتقض لفظًا، ولا معنًى.

ومن شرط الحُكم: أَنْ يكون مثل العلَّة في النفي والإثبات.

والعلة هي الجالبة للحكم، والحكم هو المجلوب للعلَّة).

*** توطئة:**

إنَّ القياس مرتبته -من حيث الحجية- متأخرة عن حجية الأخبار من الكتاب والسنة والأثر بإجماع أهل العلم؛ وذلك لأنَّ النظر متأخر عن النَّصِّ، فالحكم المستنبط بالنظر ليس بقوة الحكم المنصوص عليه، فإذا جاء نَهْرُ اللَّه بطل نَهْر معقل.

قال في ذلك ابن تيمية: «الشرع قاضٍ، والعقل شاهد، ويجوز للقاضي أَنْ يطرد الشاهد متى شاء»، وقال: «الشرعُ ولَّى القعلَ ثم عَزَلَهُ».

وقال إلْكيا الهرَّاسيِ: «إذا جَالَتِ فُرسان الأحاديث في ميادين الكفاح، طَارَتِ رؤوس المقاييس في مهاب الرياح»[(١)].

فالقياس -كما هو معلوم عند علماء الأصول، وعند المحققين من علماء الأثر- هو دليل استنباطي، وفي مآله وردِّه يعود إلى النصوص؛ فهو نوع من إعمال المعاني، لأنَّ فيه إلحاق غير المنصوص بالمنصوص.

وليس هو حجة بذاته، وإنما له تعلُّق بالمجتهد؛ إذ هو نوع من أنواع الاجتهاد، فكلُّ قياس اجتهاد، وليس كل اجتهاد قياس[(٢)]، ذلك لأنَّ الاجتهاد إظهار الحكم

---

(١) «طبقات الشافعية الكبرى» (٧/ ٢٣٢).

(٢) توسَّع الشافعي في معنى (القياس) في «الرسالة» (ص ٤٧٧) لما قال: «قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد، أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنًى واحد»، ثم قال: «والاجتهاد القياس»، وانظر: «البرهان» (٢/ ٧٤٨)، و«المستصفى» (٢/ ٢٢٩).

الشرعي، وهذا الإظهار قد يكون بإلحاقٍ، وقد يكون بغيرِ إلحاقٍ؛ فهو على هذا أعمُّ من القياس.

* معنى القياس:

القياس -لغة-: التقدير، فتقول: قِسْتُ الشيءَ بغيرِهِ، أو قِسْتُهُ على غيرِهِ: إذا قدرته على مثاله، ويقال للميل الذي يُقدَّر به الجرح: مقياس؛ وذلك لأنَّ المتشابهين يتقاربان أو يتساويان في المقدار، ويطلق -أيضًا- على التشبيه، ومنه قولهم: (يقاس المرء بالمرء)؛ أي: يشبهه.

وأمَّا اصطلاحًا؛ فقد عرَّفه المؤلف -رحمه اللَّه- بقوله: (**رد الفرع إلى الأصل بعلَّة جامعة تجمعهما في الحكم**).

وقد اعترض بعضُ العلماء على *قوله* -رحمه اللَّه-: (**رد الفرع إلى الأصل**)، قالوا: الأصح أَنْ يُقال: (رد حكم الفرع إلى حكم الأصل)؛ لأنَّه ذَكَرَ في تعريفه ثلاثة أركان للقياس ولم يذكر الرابع، وهو حكم الأصل، لكن الجويني -رحمه اللَّه- تقصَّد إسقاط (حكم الأصل)؛ لأنه في كتابه «الكافية في الجدل»(١) لما تعرض للقياس أكَّد أنَّ العبرة فيه بالأصل لا بحكمه.

* أدقُّ تعريف للقياس، وأركانه الأربعة:

وأدقُّ تعريف للقياس هو: (إلحاق فرع بأصل في حكمٍ لِعلَّةٍ(٢) جامعة بينهما).

---

(١) انظره: (ص ٦٠-٦٢).

(٢) إنْ رُمْتَ إدخال الفاسد من القياس زِدْتَ: (في نظر المجتهد).

وعلى هذا التعريف يتبيَّن لنا أنَّ أركان القياس أربعة:

الأول: **الأصل**: وهو المقيس عليه الذي ينبني عليه غيره.

الثاني: **الفرع**: وهو الذي يُبحث عن حكمه.

الثالث: **العلَّة**: هي الشيء المشترك بين الأصل والفرع.

الرابع: **الحكم**: سريان حكم الأصل إلى حكم الفرع.

مثاله: منع اللَّه -عزَّ وجلَّ- البيع في وقت الجمعة حتى لا ننشغل عن الصلاة، فـ(**الأصل**) في هذه المسألة: (منع البيع في وقت الجمعة)، و(**العلَّة**): الانشغال عن الصلاة.

وعلى هذا -**تفريعًا**-؛ فلو أراد أحدٌ أَنْ يكتب عقد إيجار، أو زواج، أو وكالة؛ فـ(**الحكم**): (عدم الجواز)؛ لوجود نفس العلَّة في الإجارة، وهي الانشغال عن الصلاة؛ فالعلة حاصلة للجميع.

وهذه العملية وهي: إلحاق حكم الفرع -وهو: منع الإجارة- بحكم الأصل -وهو: منع البيع في وقت الجمعة- لاشتراكهما في العلَّة -وهي: الانشغال عن الصلاة- هي التي تسمى عند الأصوليين: قياسًا.

* هل الشريعة مُعلَّلة؟

وهنا مسألة مهمة غاية، وهي: هل الشريعة معللة أم لا؟

الجواب: نعم؛ إنَّ الشريعة قواعد كُليَّة، مُطَّردة، مُعلَّلة، خاطبت العقول، وليس الأمر كما يقول نفاة القياس من أنَّها لا تقبل التعليل وهي نصوص فقط، والنصوص

تغني عن غيرها! فإنَّ هذا الكلام ليس بصحيح! ولا بسديد!! وهذا القول في الحقيقة فيه هدر لقسم كبير من علم أصول الفقه!!! ولما تحمله النصوص من طاقات كبيرة.

ومن الخطأ -أيضًا- أَنْ يقال: (إنَّ في الشريعة شيئًا ثبت على خلاف القياس)[(١)]!

ومن بديع صنيع الإمام ابن القيم -رحمه اللَّه- أنَّه وظّف أمرَينِ مُهمَّينِ في إثبات أنَّ الشريعة مُعلَّلة:

الأمر الأول: الأمثال في القرآن الكريم؛ فالناظر في هذه الأمثال يجد أنَّ المثل عبارة عن مُشَبَّهٍ، ومُشَبَّهٍ به، ووَجْهٍ جامعٍ بينهما، وهذا شبيه بالقياس؛ فالقياس: (أصل، وفرع، وعلة)، ولذا قبل أَنْ يتكلم ابن القيم عن القياس في كتابه «إعلام الموقعين» سَرَدَ جملةً طيبةً من أمثال القرآن، وكذلك فعل في الرَّدِّ على نفاة التعليل في كتابه «مدارج السالكين» (١/ ٢٤٠ - فما بعد)؛ حيث قال:

«وكم في القرآن من مثل عقلي وحسي، يُنبِّه به العقول على حُسْنِ ما أمر به، وقُبْحِ ما نهى عنه، فلو لم يكن في نفسه كذلك لم يكن لضرب الأمثال للعقول معنًى، وَلَكَانَ إثبات ذلك بمجرد الأمر والنهي دون ضرب الأمثال، وتبيين جهة القبح المشهودة بالحسن، والعقل.

---

(١) انظر تفصيل ذلك في: «التحبير في شرح التحرير» (٧/ ٣٥٣٩)، و«شرح الكوكب المنير» (٤/ ٢٢٥)، وتقديمي لـ«إعلام الموقعين» (١٦-١٨)، ودراسة الشيخ عمر بن عبد العزيز -رحمه اللَّه- المنشورة بعنوان: «المعدول به عن القياس؛ حقيقته وحكمه وموقف شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية منه».

والقرآن مملوء بهذا -لمن تدبره!-؛ كقوله -تعالى-: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلاً مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: ٢٨] يحتج -سبحانه- عليهم بما في عقولهم من قُبْحِ كَوْنِ مَمْلُوكِ أحدهم شريكًا له، فإذا كان أحدكم يستقبح أَنْ يكون مملوكُهُ شريكَهُ، ولا يرضى بذلك؛ فكيف تجعلون لي من عبيدي شركاء تعبدونهم كعبادتي؟!

وهذا يُبيِّن أَنَّ قُبْحَ عبادة غير اللَّه -تعالى- مُستقرٌّ في العقول والفطر، والسمع نَبَّهَ العقول وأرشدها إلى معرفة ما أودع فيها من قُبْحِ ذلك.

وكذلك قوله -تعالى-: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَّجُلاً فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلاً سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً الحَمْدُ للَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٢٩] احتجَّ -سبحانه- على قُبْحِ الشرك بما تعرفه العقول من الفَرْقِ بين حال مملوكٍ يملكه أربابٌ متعاسرون سيئو الملكة، وحال عبد يملكه سيدٌ واحدٌ قد سلَّم كله له؛ فهل يصح في العقول استواء حال العبدَينِ؟! فكذلك حال المشرك والموحد الذي قد سلمت عبوديته لإلهه الحق، لا يستويان!

وكذلك قوله -تعالى-مُمَثِّلًا لقبح الرياء المبطل للعمل، والمن والأذى المبطل للصدقات بـ﴿صَفْوَانٍ﴾: وهو الحجر الأملس، ﴿عَلَيْهِ تُرَابٌ﴾: غبار قد لصق به، فأصابه مطر شديد، فأزال ما عليه من التراب، ﴿فَتَرَكَهُ صَلْدًا﴾: أملس لا شيء عليه، وهذا المثل في غاية المطابقة -لمن فهمه-.

فـ(الصفوان) -وهو الحجر- كقلب المرائي، والمانِّ، والمؤذي.

و(التراب): الذي لصق به ما تعلَّق به من أثر عمله، وصدقته.

و(الوابل): المطر الذي به حياة الأرض، فإذا صادفها لَيِّنَةً قَابِلَةً نَبَتَ فيها الكلأُ، وإذا صادف الصخورَ والحجارةَ الصُّمَّ لم يَنْبُتْ فيها شيءٌ، فجاء هذا الوابل إلى التراب الذي على الحجر فصادفه رقيقًا، فأزاله، فأفضى إلى حجر غير قابل للنبات، وهذا يدل على أَنَّ قُبْحَ المنِّ والأذى والرياء مُستقرٌّ في العقول؛ فلذلك نبَّهها على شبهه ومثاله.

وعكس ذلك قوله -تعالى-: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٦٥]؛ فإِنْ كانت هذه الجنة التي بموضعٍ عال حيث لا تُحْجَبُ عنها الشمسُ والرياحُ، وقد أصابها مطرٌ شديدٌ، فأخرجت ثمرتها ضعفَيْ ما يخْرِجُ غيرها، إِنْ كانت مُستَحْسنةً في العقل والحسِّ؛ فكذلك نفقة مَن أنفقَ مالَهُ لوَجْهِ اللَّه، لا لجزاءٍ من الخلق، ولا لشكورٍ، بل بثباتٍ من نفسه، وقوةٍ على الإنفاق، لا يُخرِجُ النفقةَ وقلبُهُ يرجُفُ على خروجها! ويداه ترتعشان! ويضعفُ قلبُهُ ويخورُ عند الإنفاق! بخلافِ نفقةِ صاحبِ التثبيتِ والقوةِ.

ولمَّا كان الناس في الإنفاق على هذين القسمين؛ كان مثل نفقة صاحب الإخلاص والقوة والتثبيت؛ كمثل الوابل، ومثل نفقة الآخر؛ كمثل الطَّلِّ -وهو المطر الضعيف-؛ فهذا بحسب كثرة الإنفاق وقلته، وكمال الإخلاص، والقوة واليقين فيه وضعفه.

أفلا تراه -سبحانه- نَبَّهَ العقول على ما فيها من استحسان هذا، واستقباح فعل الأول!

وكذلك قوله: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن

﴿تَحْتِهَا الأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٦]؛ فنبَّهَ -سبحانه- العقولَ على ما فيها من قبح الأعمال السيئة التي تحبط ثواب الحسنات، وشبهها بحال شيخٍ كبيرٍ له ذرية ضعفاء بحيث يخشى عليهم الضيعة، وعلى نفسه، وله بستان هو مادة عيشه وعيش ذريته، فيه النخيل والأعناب ومن كل الثمرات، فأرجى، وأفقر ما هو له، وأسر ما كان به؛ إذ أصابه نارٌ شديدةٌ فأحرقته، فنبَّهَ العقول على أَنَّ قُبْحَ المعاصي التي تغرق الطاعات؛ كقُبْحِ هذه الحال، وبهذا فسَّرها عمر وابن عباس -رضي اللَّه عنهم-: «لرجل غني يعمل بطاعة اللَّه -عزَّ وجلَّ-، ثم بعث اللَّه له الشيطان، فعمل بالمعاصي حتى أغرق أعماله» ذكره البخاري في «صحيحه»(١)، أفلا تراه نَبَّهَ العقولَ على قُبْحِ المعصية بعد الطاعة، وضرب لقبحها هذا المثل!

ونفاة التعليل والأسباب، والحكم وحسن الأفعال وقبحها، يقولون: (ما ثَمَّ إلَّا محض المشيئة، لا أنَّ بعض الأعمال يبطل بعضًا، وليس فيها ما هو قبيح لعينه حتى يشبه بقبيح آخر، وليس فيها ما هو مُنشِئٌ لمفسدة أو مصلحة تكون سببًا لها، ولا لها عِلَل غائية هي مفضية إليها، وإنما هي متعلق المشيئة، والإرادة، والأمر والنهي فقط)، **والفقهاء لا يمكنهم البناء على هذه الطريقة ألبتَّة**(٢)؛ فكلهم مجمعون إذا تكلموا

---

(١) برقم (٤٥٣٨).

(٢) وإنْ بنوا؛ فيظهر الجمود القبيح، والحكم غير الرجيح، انظر -على سبيل المثال- إلى استدلال هؤلاء بحديث أبي هريرة رفعه إلى النَّبيِّ ﷺ قال: «لا يبولنَّ أحدُكُم في الماء الدائم الذي لا يجري، ثم يغتسل فيه». أخرجه البخاري (٢٣٩)، ومسلم (٢٨٢) على أنَّ كُلَّ ماءٍ راكدٍ -قلَّ =

بلسان الفقه على بطلانها؛ إذ يتكلمون في العلل، والمناسبات الداعية لشرع الحكم، ويفرقون بين المصالح الخالصة، والراجحة، والمرجوحة، والمفاسد التي هي كذلك، ويُقدمون أرجح المصلحتَينِ على مرجوحهما، ويدفعون أقوى المفسدتَينِ

= أو كثر- من البرك العظام وغيرها بال فيه إنسان لا يحل لذلك البائل -خاصة- الوضوء منه ولا الغسل، وإنْ لم يجد غيره وفرضه التيمم، وجائز لغيره الوضوء منه والغسل وهو طاهر مطهر لغير الذي بال فيه، قال: ولو تغوّط فيه أو بال خارجًا منه فسال البولُ إلى الماء الراكد، أو بال في إناء وصبَّه في ذلك الماء ولم يغير له صفة؛ فالوضوء منه والغسل جائز لذلك المتغوط فيه والذي سال بوله ولغيره.

قال ابن الملقن عقبه في «الإعلام بفوائد عمدة الأحكام» (١/ ٢٨٢):

«وهذا مما يعلم بطلانه قطعًا، واستبشاعه واستشناعه عقلاً وشرعًا، لا جرم أخرجهم بعض الناس من أهلية الاجتهاد ومن اعتبار الخلاف في الإجماع، بل من العلم مطلقًا، ووجه بطلان ما ادّعوه -وهو من أجمد ما لهم- استواء الأمرين في الحصول في الماء، وأنَّ المقصود اجتناب ما وقعت في النجاسة من الماء، وليس هذا من محال الظنون، بل هو مقطوع به».

ثم قال: «وما أحسن كلام الحافظ أبي بكر بن مُفَوَّز في تشنيعه على ابن حزم، حيث قال بعد حكاية كلامه:

«تأمل أكرمك اللَّه ما جمع في هذا القول من السخف وحوى من الشناعة، ثم يزعم أنَّه الدين الذي شرعه اللَّه -تعالى-، وبعث به رسوله ﷺ، واعلم أكرمك اللَّه أنَّ هذا الأصل الذميم مربوط على ما أقول، ومخصوص على ما أُمثل: أنَّ البائل على الماء الكثير ولو نقطة أو جزء من نقطة؛ فحرام عليه الوضوء منه، وإنْ تغوط فيه حِملاً، أو جمع بوله في إناء شهرًا ثم صبَّه فيه فلم يغير له صفة جاز له الوضوء منه.

فأجاز له الوضوء منه بعد حِمل غائط أنزله به، أو صبّ من بول صبَّه فيه، وحرَّمه عليه لنقطة بول بالها فيه، جلَّ اللَّه -تعالى- عن قوله، وكرَّم دينه عن إفكه».». انتهى.

باحتمال أدناهما، ولا يتم لهم ذلك إلَّا باستخراج الحكم، والعلل، ومعرفة المصالح والمفاسد الناشئة من الأفعال، ومعرفة ربها».

فالناظر في الأمثال يتأكد له أنَّ الشريعة جاءت مُعلَّلَةً، وأنَّ اللَّه ما ضرب هذا المثل إلَّا لنلتمس المعنى والعلة من وراء هذا المثل، ولذا؛ الأمثال كانت دقيقةً جدًّا.

ثم قال -رحمه اللَّه تعالى- (ص ٢٤٢):

«وكذلك الأطباء؛ لا يصلح لهم علم الطب وعمله إلَّا بمعرفة قِوَى الأدوية، والأمزجة، والأغذية، وطبائعها، ونسبة بعضها إلى بعض، ومقدار تأثير بعضها في بعض، وانفعال بعضها عن بعض، والموازنة بين قوة الدواء وقوة المرض وقوة المريض، ودفع الضد بضده، وحفظ ما يريدون حفظه بمثله ومناسبه، فصناعة الطبِّ وعمله مبني على معرفة الأسباب، والعلل، والقوى، والطبائع، والخواص؛ فلو نَفَوْا ذلك، وأبطلوه، وأحالوا على محض المشيئة، وصرف الإرادة المجردة عن الأسباب والعلل، وجعلوا حقيقة النار مساوية لحقيقة الماء، وحقيقة الدواء مساوية لحقيقة الغذاء، ليس في أحدهما خاصية ولا قوة يتميز بها عن الآخر؛ لفسد علم الطب! ولبطلت حكمة اللَّه فيه!».

فبنفي التعليل تفسد مصالح الأبدان، وتفسد الأديان؛ ولذا لا بد -ضرورةً- أَنْ نُعمِلَ العلل، وأَنْ نفهم عن اللَّه -عزَّ وجلَّ- مراده، وأَنْ نعرف متى نقف عند النص، ومتى نتجاوزه إلى المعنى، ومتى نوائم بين النص والمعنى[1]، وبهذا امتاز السلف الصالح عن غيرهم؛ فكانوا يُحسنون ذلك كلَّه.

---

(١) انظر ما قدَّمناه (ص ٢٤٠، ٢٤٠ت).

الأمر الثاني: الرؤى والمنامات؛ وهي تُؤكد أنَّ الشريعة مُعلَّلة، إذ تأويل الرؤى هو إعمال المعاني، والناظر في صنيع المعبرين المؤولين للأحلام يجد أنَّ عندهم قواعد، ومن بديع قوله -رحمه اللَّه- بعد أَنْ ذَكَر جملة من الأمثال في «إعلام الموقعين» (٢/ ٣٢٣ - بتحقيقي):

«قد ضرب اللَّه الأمثال، وصرَّفها قدرًا وشرعًا، ويقظةً ومنامًا، ودلَّ عباده على الاعتبار بذلك، وعُبُورهم من الشيء إلى نظيره، واستدلهم بالنظير إلى النظير، بل هذا أصل عبارة الرؤيا التي هي جزء من أجزاء النبوة، ونوع من أنواع الوحي؛ فإنها مبنية على القياس والتمثيل، واعتبار المعقول بالمحسوس، ألا ترى أنَّ الثياب في التأويل -كالقُمُص- تدل على الدِّين، فما كان منها من طول أو قصر، أو نظافة أو دَنَس؛ فهو في الدين، كما أَوَّلَ النَّبِيُّ ﷺ القُمُص بالدين والعلم، والقَدْرُ المشترك بينهما أنَّ كُلًّا منهما يستر صاحبه ويُجَمِّلُهُ بين الناس؛ فالقميص يستر بدنه، والعلم والدين يستر روحه وقلبه ويجُمِّلُهُ بين الناس، ومن هذا تأويل اللَّبَن بالفطرة، لما في كُلٍّ منهما من التغذية الموجبة للحياة، وكمال النشأة، وأنَّ الطفلَ إذا خُليَ وفطرتَهُ لم يَعْدِلْ عن اللَّبَنِ؛ فهو مفطور على إيثاره على ما سواه، وكذلك فطرة الإسلام التي فَطَرَ اللَّه عليها الناس».

فالمؤولون في الحقيقة يُعمِلُون المعاني، وعندهم فراسة ومعرفة بأحوال الرائي، وقواعد تعبير الرؤيا، فإذا اجتمعت هذه[1] عند المؤول فإنه يصيب، ويكون

(١) انظر في تأويل الرؤى: «تعبير الرؤيا» لابن قتيبة، وهو أول كتاب تأصيلي في هذا الفن، وقد خدمتُهُ الخدمة اللائقة به مع أخي أبي طلحة عمر إبراهيم -حفظه اللَّه-، وهو مطبوع عن دار غراس، الكويت. =

كالفقيه الذي يستنبط الأحكام الشرعية من النصوص والقواعد.

وورد في بعض الآيات القياسُ الجليُّ بأركانه الأربعة، قال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٢/ ٢٥٦ - بتحقيقي):

«قوله -تعالى-: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِن بَعْدِكُمْ مَّا يَشَاءُ كَمَا أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ﴾ [الأنعام: ١٣٣]؛ فهذا قياس جَلِيٌّ، يقول -سبحانه-: (إن شئتُ أذهبتكم، واستخلفت غيركم، كما أذهبت مَن قبلكم واستخلفتكم) فذكر أركان القياس الأربعة: علة الحكم -وهي: عموم مشيئته، وكمالها-، والحكم -وهو: إذهابه بهم، وإتيانه بغيرهم-، والأصل -وهو مَن كان من قبل-، والفرع -وهم المخاطبون-»[(١)].

*** من الأدلة التي احتج بها مثبتو القياس:**

أولاً: من القرآن: قوله -تعالى-: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]، والعُبُور: هو الانتقال من مكان إلى مكان، فإنْ حصل عند قوم أفعال فعاقبهم اللَّه، فعلينا أَنْ نعتبر، وأصل القياس: انتقال، وإلحاق شيء بشيء[(٢)].

وقوله -تعالى-: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ

= ولنا -أيضًا-: «القواعد السلفيات الممهدات في علم المنامات»، وهو مُفيدٌ في التأصيل، والتنبيه على الأخطاء، وهو مطبوع عن دار الإمام مالك.

(١) نحوه عند الطوفي في «الإشارات الإلهية» (٢/ ١٩٦-١٩٧).

(٢) انظر لهذا الاستدلال: «منهاج السنة النبوية» (٥/ ١٠٩).

﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]؛ فالميزان هو العدل، والقياس الصحيح من الميزان؛ فالميزان الذي يوزن فيه الشبيه بالشبيه، والنظير بالنظير[(١)]، ثم تلحق به التسوية بين المتماثلين، والتفرقة بين المختلفين هو أصل عملية القياس.

ثانيًا: من السنة: جاءت أدلة عديدة على لسان رسول اللَّه ﷺ فيها إلحاق النظير بالنظير؛ منها: حديث أبي ذر -رضي اللَّه عنه- الذي فيه أنَّ النَّبِيَّ ﷺ عندما قال: «وَفِي بضعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ» قالوا: يا رسول اللَّه! أيأتي أحدنا شهوتَهُ، ويكون له فيها أجر؟! فقال ﷺ: «أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وِزْرٌ؟! فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي حَلَالٍ كَانَ لَهُ أَجْرٌ!»[(٢)]؛ فهذا الحديث فيه إعمال للمعنى.

وكذلك حديث أبي هريرة -الصحيح-، يقول: أتى النَّبِيَّ ﷺ رجلٌ، فقال: يا رسول اللَّه! لي غلام أسود؟! فقال له النَّبِيُّ: «هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ؟» قال: نعم، قال: «مَا أَلْوَانُهَا؟» قال: حمر، قال: «هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَقٍ؟» قال: نعم، قال: «فَأَنَّى ذَلِكَ؟!» قال: لعله نزعة عرق، قال: «فَلَعَلَّ ابْنَكَ هَذَا نَزْعَةُ عِرْقٍ!»[(٣)]؛ فجعل ابنه مثل الإبل، وهذا قياس، وهذا إعمال للمعنى.

وكذلك حديث ابن عباس، وفيه جاءت امرأةٌ إلى النَّبِيِّ ﷺ، وقالت: يا رسول اللَّه! إنَّ أبي مات، وعليه صومُ نذرٍ؛ فأصوم عنه؟ فقال ﷺ: «أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكِ

---

(١) قال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٢/ ٢٤٨ - بتحقيقي): «وقد اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلاً تتضمن تشبيه الشيء بنظيره، والتسوية بينهما في الحكم».

(٢) أخرجه مسلم (١٠٠٦) من حديث أبي ذرٍّ.

(٣) أخرجه البخاري (٥٣٠٥، ٦٨٤٧، ٧٣١٤)، ومسلم (١٥٠٠) من حديث أبي هريرة.

دَيْنٌ فَقَضَيْتِهِ؛ أَكَانَ يَنْفَعُهُ؟» قالت: نعم، قال: «فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى!»[(١)]؛ فجعل الصومَ مثل قضاء الدين[(٢)].

وكذلك حديث عمر لمَّا سأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عن القبلة للصائم؟ قال: «أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ؟!»[(٣)]؛ فجعل مُقدِّمة شرب الماء -المضمضة-، كمُقدِّمة الجماع -القُبلة-، فكما أنَّ المضمضة لا تفطِّر، فالقُبلة لا تفطِّر.

* تخريج مُطوَّل لحديث معاذ الذي يُكثِرُ الأصوليون من إيراده والاستدلال به:

وأما حديث معاذ، وفيه: «اجتهد رأيي ولا آلو»؛ فهو ضعيف، يكثر الأصوليون من الاستدلال به، ووقع خلاف بين المُحدِّثين في الحكم عليه، وهذا تخريج مبسوط له، وفيه بيان ضعفه، بل نكرته، فأقول -وباللَّه أصول، وأجول-:

أخرجه أحمد في «المسند» (٥/ ٢٣٠، ٢٣٦، ٢٤٢)، وأبو داود في «السنن»

---

(١) أخرجه البخاري (١٩٥٣)، ومسلم (١١٤٨) من حديث ابن عباس.

(٢) ومنهم مَن توسَّع فألحق الصلاة بالدين! وهذا خروج عن المنطوق، والصوم عبادة مطلقة لا حدَّ لها، إذ السؤال عن صيام النذر لا رمضان، والصلاة محصورة بين حدَّين، ومن المُقرَّر في مباحث الأمر أنَّ الواجب المحصور بين حدَّينِ إِنْ فات؛ فلا يجب بالأمر الأول، وإنما قضاؤه يحتاج إلى أمرٍ جديد، هذا أرجح الأقوال.

(٣) أخرجه أبو داود (٢٣٨٥)، والنسائي في «الكبرى» (٣٠٤٨)، وأحمد (١/ ٢١، ٥٢)، وابن أبي شيبة (٣/ ٦١)، والدارمي (٢/ ١٣)، والبزار (٢٣٦)، وابن خزيمة (١٩٩٩)، وابن حبان (٣٥٤٤)، والحاكم (١/ ٤٣١)، والطحاوي (٢/ ٨٩)، والبيهقي (٤/ ٢١٨، ٢٦١)، وابن حزم في «الإحكام» (٧/ ٩٩-١٠٠) من حديث عمر، **وإسناده صحيح**.

(كتاب الأقضية: باب اجتهاد الرأي في القضاء) (٤/ ١٨-١٩) رقم (٣٥٩٢)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الأحكام: باب ما جاء في القاضي كيف يقضي؟) (٣/ ٦١٦) رقم (١٣٢٧)، والدارمي في «السنن» (المقدمة: باب الفتيا وما فيه من الشدة) (١/ ٦٠)، والطيالسي في «المسند» (١/ ٢٨٦ - «منحة المعبود»)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٢/ ٣٤٧، ٥٨٤)، والجورقاني في «الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير» (١/ ٢٠٥-٢٠٦) رقم (١٠١)، والعقيلي في «الضعفاء الكبير» (١/ ٢١٥)، وعبد بن حُميد في «المنتخب» (١٢٤)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (ص ١٥٤-١٥٥، ١٨٨-١٨٩)، وابن عبد البر في «جامع البيان» (٢/ ٥٥-٥٦)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠/ ١١٤)، و«معرفة السنن والآثار» (١/ ١٧٣-١٧٤)، وابن الجوزي في «العلل المتناهية» (٢/ ٢٧٢)، وابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (٦/ ٢٦، ٣٥) و(٧/ ١١١-١١٢)، والمزي في «تهذيب الكمال» (٥/ ٢٦٦-٢٦٧) من طرق عن شعبة عن أبي عون الثقفي، قال: سمعتُ الحارث بن عمرو يُحدِّثُ عن أصحاب معاذ -من أهل حمص-: أنَّ رسول الله ﷺ لمَّا بعث معاذًا إلى اليمن قال له: ... وذكره، وذكر بعضهم أنَّ شعبة قال في الحارث: «ابن أخي المغيرة بن شعبة».

ورجال إسناد الحديث ثقات إلَّا الحارث بن عمرو؛ فأبو عون اسمه: محمد بن عبيد الله الثقفي، الكوفي، الأعور، ثقة، من الرابعة -كما في «التقريب» (٢/ ١٨٧)-، وانظر: «التهذيب» (٩/ ٣٢٢).

ومدار إسناد الحديث على الحارث بن عمرو، قال الترمذي عقبه: «لا نعرفه إلَّا من هذا الوجه».

فتحرير حاله، وبيان أصحاب معاذ، وهل هم الذين رفعوا الحديث أم رووه عن معاذ؟ ومن هو الذي رفعه؟ هذه الأمور هي الفيصل في الحكم على الحديث.

الكلام على الحارث بن عمرو:

قال ابن عدي في «الكامل» (٢/ ٦١٣): «سمعت ابن حماد يقول: قال البخاري: الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة، روى عن أصحاب معاذ عن معاذ، روى عنه أبو عون، لا يصح ولا يعرف، والحارث بن عمرو، وهو معروف بهذا الحديث الذي ذكره البخاري عن معاذ لما وجهه النَّبِيُّ ﷺ إلى اليمن فذكره». انتهى بحروفه.

قلتُ: المتمعن في هذا النقل يتأكد له ما قاله الترمذي من أنَّ حديث معاذ لا يعرف إلَّا من طريق الحارث -هذا-، ووجدتُ الإمام البخاري -رحمه اللَّه تعالى- في «التاريخ الكبير» (٢/ ١/ ١٧٧، ٢٧٥) يقول في الحارث وحديثه هذا: «ولا يصح، ولا يعرف إلَّا بهذا».

ونقله عنه العقيلي في «الضعفاء الكبير» (١/ ٢١٥)، وارتضاه بسكوته عنه، وكذلك فعل الحافظ ابن كثير القرشي في «تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب» (ص ١٥٢).

وجهَّل الحارث بن عمرو جماعةٌ من أهل العلم؛ منهم ابن الجوزي، فقال في «العلل المتناهية» (٢/ ٢٧٢): «... ثبوته لا يعرف؛ لأنَّ الحارث بن عمرو مجهول...»، وقال الجورقاني في «الأباطيل» (١/ ١٠٦): «هذا حديث باطل! رواه جماعة عن شعبة، عن أبي عون الثقفي، عن الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة -كما أوردناه-، واعلم أنني تصفحتُ عن هذا الحديث في المسانيد الكبار

والصغار، وسألت مَن لقيته من أهل العلم بالنقل عنه، فلم أجد له طريقًا غير هذا، والحارث بن عمرو هذا مجهول»، وقال ابن القطان في «بيان الوهم والإيهام» (٣/ ٦٨): «والحارث هو ابن أخي المغيرة بن شعبة، ولا تعرف له حال، ولا يدرى، روى عنه غير أبي عون: محمد بن عبيد الله الثقفي».

قلتُ: وقال نحو كلام الجورقاني هذا شيخه ابن طاهر القيسراني في تصنيف مفرد في طرق هذا الحديث، ونقل خلاصة كلامه الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤/ ١٨٣)؛ فقال: «اعلم أنني فحصت عن هذا الحديث في المسانيد الكبار والصغار، وسألتُ عنه مَن لقيته من أهل العلم بالنقل، فلم أجد له غير طريقين: أحدهما: طريق شعبة، والأخرى: عن محمد بن جابر، عن أشعث بن أبي الشعثاء، عن رجل من ثقيف، عن معاذ، وكلاهما لا يصح».

ثم أفاد الحافظ ابن حجر أنَّ الخطيب البغدادي أخرجه في كتاب «الفقيه والمتفقه» من رواية عبد الرحمن بن غنم عن معاذ بن جبل، فلو كان الإسناد إلى عبد الرحمن ثابتًا، لكان كافيًا في صحة الحديث. انتهى.

ولا بُدَّ -هنا- من ضرورة التأكيد على صحة ما قدَّمناه عن جماعة من جهابذة الجرح والتعديل: أنَّ الحارث بن عمرو قد تفرَّد بالحديث عن أصحاب معاذ، ومجرد وجود طرق أُخرى من غير طريق أصحاب معاذ، لا يعني أنَّ الحارث لم يتفرد به.

وهنا طريقان غير طريق الحارث:

الأولى: التي ذكرها ابن طاهر: محمد بن جابر، عن أشعث بن أبي الشعثاء، عن رجل من ثقيف، عن معاذ، وهي غير صحيحة -كما قال ابن طاهر-؛ للإبهام الذي فيها، ولضعف رواتها.

والأخرى: طريق عبد الرحمن بن غنم، عن معاذ، وتفرد بها عبادة بن نُسَيّ -بضم النون، وفتح السين، بعدها ياء مُشددة-، وهو من الرواة الأردنيين، يكنى أبا عمر، ثقة فاضل، مات سنة ثمان عشرة ومئة -كما في «التهذيب» (٥/ ١١٣)-.

وروى هذا الحديث عن عبادة بن نُسَيّ: محمدُ بن سعيد بن حسان، وقد أبهم في رواية الإمام سعيد بن يحيى بن سعيد الأموي في كتاب «المغازي» له -كما في «النكت الظراف» (٨/ ٤٢٢) لابن حجر، و«تحفة الطالب» (ص ١٥٣) لابن كثير-؛ فوقع إسناد الحديث عنده هكذا: قال الإمام سعيد بن يحيى: حدثني أبي، حدثني رجل، عن عبادة بن نُسَيّ به.

ولكن وقع التصريح به في «سنن ابن ماجه» (١/ ١٢) رقم (٥٥)، ومن طريقه الجورقاني في «الأباطيل» (١/ ١٠٨-١٠٩) رقم (١٠٢)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٦/ ٣١٠/ أ)؛ فرواه من طريق الحسن بن حماد سجادة -صدوق-: ثنا يحيى بن سعيد الأموي، عن محمد بن سعيد بن حسان، عن عبادة به.

قال الجورقاني عقبه: «هذا حديث غريب حسن»، وذكره ابن القيم -رحمه اللَّه- في «تهذيب السنن» (٥/ ٢١٣)، وقال: «هذا أجود إسنادًا من الأول -أي: حديث معاذ المتكلم به-، ولا ذكر للرأي فيه».

قلتُ: ولفظ هذا الحديث: «لا تقضين، ولا تفصلن إلّا بما تعلم، فإنْ أشكل عليك أمر فقف حتى تبينه أو تكتب إليّ فيه».

وذكره الجورقاني وحسَّنه مع غرابته -كما تقدَّم-؛ ليبيِّن بطلان لفظ حديث معاذ هذا، إذ أورده تحت عنوان: (في خلاف ذلك).

وما أصاب الجورقاني، ولا ابن القيم في قولهما: إنَّ إسناد هذا الحديث أجود من الحديث الذي فيه للرأي ذكر؛ إذ فيه: (محمد بن سعيد بن حسان): وهو المصلوب، المتهم الكذاب.

قال ابن كثير في «تحفة الطالب» (ص ١٥٥) بعد أَنْ ذكر طريق الأموي في «مغازيه» بوجود المبهم فيه، ومن ثم طريق ابن ماجه المبينة أنَّه المذكور؛ فقال: «فتبيَّنا بهذا أنَّ الرجل الذي لم يُسَمّ في الرواية الأولى، هو محمد بن سعيد بن حسَّان، وهو المصلوبّ، وهو كذَّاب وضَّاع للحديث، اتَّفقوا على تركه».

ولهذا قال البوصيري في «زوائد ابن ماجه»: «هذا إسناد ضعيف! محمد بن سعيد هو المصلوب، اتّهم بوضع الحديث»، وقال ابن حجر في «موافقة الخُبْر الخَبَر» (١/ ١٢٢): «لا يصلح حديثه لاستشهاد، ولا متابعة».

نعم؛ لم يتفرد به محمد بن سعيد المصلوب؛ فقد رواه آخر عن عبادة بن نُسَيّ، ولكن إسناده لا يفرح به؛ فقد أخرجه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٦/ ٣١٠/ أ) من طريق سليمان الشاذكوني: نا الهيثم بن عبد الغفار، عن سَبْرة بن معبد، عن عُبادة به، ولكن الشاذكوني كذَّاب؛ فهذه الطريق كالماء؛ لا تشدُّ بها اليد.

فالخلاصة: إنَّ هذين الطريقين غير صحيحين، ولهذا قال الحافظ عبد الحق الإشبيلي في «الأحكام الوسطى» (٣/ ٩٦): «لا يسند، ولا يوجد من وجه صحيح»، بل قال ابن الملقن في «البدر المنير»: «وهو حديث ضعيف بإجماع أهل النقل فيما أعلم»، ونقل فيه عن ابن دحية في كتابه «إرشاد الباغية والرد على المعتدي مما وَهِم فيه الفقيه أبو بكر بن العربي»: «هذا حديث مشهور عند ضعفاء أهل الفقه، لا أصل له، فوجب اطراحه».

عودة إلى الحارث بن عمرو:

اضطرب الإمام الذهبي في الحكم على (الحارث بن عمرو)؛ فقال في ترجمته في «الميزان» (١/ ٤٣٩): «ما روى عن الحارث غير أبي عون؛ فهو مجهول»، وأورده في «مختصر العلل» (ص ١٠٤٦-١٠٤٧)، وقال: «قال ابن الجوزي وغيره: الحارث مجهول، قلت (الذهبي): ما هو مجهول، بل روى عنه جماعة، وهو صدوق إن شاء اللَّه».

كذا قال هنا، مع أنَّه قال في «الميزان»: «مجهول»؛ فانظر إلى هذا الاضطراب[1].

ولم يذكر لنا الجماعة الذين رووا عنه، أمَّا إخراج بعضهم له من حيز الجهالة -كما فعل الكوثري في «مقالاته» (ص ٦٠-٦١)- بمجرد قول شعبة: «ابن أخي المغيرة بن شعبة» فلا شيء؛ لأنَّه لم يقل أحد من علماء الحديث أنَّ الراوي المجهول إذا عرف اسم جدِّه أو بلده، بَلْهَ اسم أخي جدِّه خرج بذلك عن جهالة العين إلى جهالة الحال، قال الخطيب في «الكفاية»: «المجهول عند أهل الحديث مَن لم يعرفه العلماء، ولا يعرف حديثه إلَّا من جهة واحد..»، ومن ثَمَّ فإنَّ قول: «وهو ابن أخي المغيرة بن شعبة» يحتمل أَنْ تكون ممن هو دون شعبة، والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط من الاستدلال.

---

(١) ووجدت له في «السير» (١٨/ ٧٢) في ترجمة الجويني اضطرابًا آخر، إذ قال: «... بل مداره على الحارث بن عمرو، وفيه جهالة، عن أهل حمص عن معاذ؛ فإسناده صالح»؛ فجعل إسناده صالحًا -هنا- مع تصريحه بجهالة الحارث!

أصحاب معاذ:

ضعّف هذا الحديث كثير من المحدثين بجهالة أصحاب معاذ، قال ابن حزم: «هذا حديث ساقط، لم يروه أحد من غير هذا الطريق، قلت: أي طريق الحارث، وأول سقوطه أنَّه عن قوم مجهولين لم يسموا؛ فلا حجة فيمن لا يعرف مَن هو»، وقال بعد نَقْلِ قول البخاري السابق فيه ما نصه: «وهذا حديث باطل لا أصل له»، وقال الجورقاني: «وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يعرفون، ومثل هذا الإسناد لا يعتمد عليه في أصل من أصول الشريعة»، وكذا قال ابن الجوزي في «الواهيات».

وأعلَّه الحافظ العراقي في «تخريج أحاديث البيضاوي» (ص ٨٧ - بتحقيق العجمي) بجهالة أصحاب معاذ -أيضًا-، وسيأتي كلامه إن شاء اللَّه -تعالى-.

وردَّ ابن القيم هذه العلَّة؛ فأجاب عنها بقوله في «إعلام الموقعين» (٢/ ٣٥١): «وأصحاب معاذ -وإنْ كانوا غير مسمين- فلا يضره ذلك؛ لأنَّه يدل على شهرة الحديث، وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق، بالمحل الذي لا يخفى...»[(١)]، وكذا قال ابن العربي في «العارضة» (٦/ ٧٢-٧٣)، وقبلهما الخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١/ ١٨٩).

قلتُ: وكلامهم متين قوي، ولكن علَّة الحديث غير محصورة في جهالة أصحاب معاذ؛ فالحديث يُعلُّ بالعلَّة الأولى والأخيرة، ولا يُعلُّ بهذه، ولبسط ذلك

---

(١) قال المباركفوري في «تحفة الأحوذي» (٤/ ٥٥٩) بعد أَنْ نقل رد ابن القيم لعلة جهالة أصحاب معاذ: «قلتُ: الكلام كما قال ابن القيم، لكن ما قال في تصحيح حديث الباب، ففيه -عندي- كلام».

وتوضيحه أقول في كون هذه العلَّة قاصرة غير صالحة: أخرج البخاري -الذي شرطه الصحة- حديث عروة البارقي: سمعتُ الحي يتحدثون عن عروة، ولم يكن ذلك الحديث في جملة المجهولات، وقال مالك في «القسامة»: «أخبرني رجال من كبراء قومه»، وفي «الصحيح» عن الزهري: «حدثني رجال عن أبي هريرة: مَن صلَّى على جنازة؛ فله قيراط».

فجهالة أصحاب معاذ جرح غير مُؤثر، لا سيما أَنَّ مذهب جَمْعٍ من المُحدِّثين -كابن رجب، وابن كثير- تحسين حديث المستور من التابعين، والجماعة خير من المستور -كما لا يخفى-، ولهذا لم يذكر ابن كثير في «تحفة الطالب» هذه العلَّة ألبتَّة، مع أنَّ كلامه يفيد تضعيفه للحديث.

تنبيه: وقال الذهبي في «مختصر العلل» (ص ١٠٤٦-١٠٤٧) في ردِّ هذه العلَّة: «وقال -أي ابن الجوزي-: وأصحاب معاذ لا يعرفون، قلتُ (الذهبي): ما في أصحاب محمد -بحمد الله- ضعيف، لا سيما وهم جماعة».

كذا وقع فيه، والعبارة لا تخلو من أمرين: إمَّا سليمة؛ فهذا وَهْمٌ من الذهبي -رحمه الله-، فأصحاب معاذ ليسوا أصحاب محمد ﷺ، حتَّى يقال فيهم هذا الكلام، والسياق يدل على أنهم من التابعين، والتابعي يجوز أَنْ يكون ضعيفًا.

وإمَّا خطأ من النساخ، والصواب: (أصحاب معاذ)، وهذا الظاهر؛ فحينئذٍ يتوافق ما قلناه مع ما عنده، مع ملاحظة أنَّ التابعي يجوز أَنْ يكون ضعيفًا.

الكلام على وصله وإرساله:

وخير مَن تكلَّم وحرَّر هذا المبحث الدارقطني في «العلل» (م ٢/ ٤٨/ ب)

و(٤٩/أ - مخطوط)؛ فقال: «رواه شعبة عن أبي عون هكذا (أي: موصولًا)، وأرسله ابن مهدي وجماعات عنه، والمرسل أصح، قال أبو داود (أي: الطيالسي): أكثر ما كان يحدثنا شعبة عن أصحاب معاذ أنَّ رسول اللَّه ﷺ، وقال مرَّة: عن معاذ». انتهى.

وقال الترمذي في الحديث: «ليس إسناده -عندي- بمتصل»، قال ابن حجر في «موافقة الخُبْر الخَبَر» (١/ ١١٨): «وكأنه نفى الاتصال باعتبار الإبهام الذي في بعض رواته، وهو أحد القولَين في حكم المبهم».

وأعلَّ العراقي الحديث في «تخريج أحاديث البيضاوي» بعلل ثلاث: **الأولى**: الإرسال هذا، **والثانية**: جهالة أصحاب معاذ، **والثالثة**: جهالة الحارث بن عمرو.

مسرد عام بأسماء مَن ضعَّف الحديث:

ضعَّف حديث معاذ -هذا- جماعةٌ من جهابذة أهل الحديث، على رأسهم أميرهم الإمام البخاري، وتلميذه الترمذي، والدارقطني، والعقيلي، وابن طاهر القيسراني، والجورقاني -بالراء المهملة، وليس بالمعجمة؛ فذاك الجوزجاني صاحب «أحوال الرجال»-، وابن حزم، والعراقي، وابن الجوزي، وابن كثير، وابن حجر، وغيرهم من الأقدمين، واضطرب فيه الذهبي -كما بيَّنا-.

مسرد بأسماء مَن صحَّح الحديث:

صحَّح حديث معاذ -هذا- أبو بكر الرازي، وابن العربي المالكي في «عارضة الأحوذي»، والخطيب البغدادي، وابن قيم الجوزية، وغيرهم من المتأخرين.

ملحظ مَن صحَّحه، وملحظ مَن ضعَّفه:

نظر مصححوه إلى عدم كون جهالة أصحاب معاذ علَّة قادحة فيه، وتناسوا الإرسال، وجهالة الحارث بن عمرو.

أمَّا مَن ضعَّفه؛ فبعضهم ذكر العلل القادحة -على ما بيَّناه-، وهما علتا الإرسال، وجهالة الحارث، كالحافظ ابن كثير في «تخريج أحاديث منتهى ابن الحاجب»، وبعضهم زاد علَّةً غير قادحة -على ما حقَّقناه-، وهي جهالة أصحاب معاذ.

ونَحَا بعضهم منحًى آخر؛ فقال بعد أن اعترف بضعفه، وأنَّه لا يوجد له إسناد قائم: «لكن اشتهاره بين الناس وتلقيهم له بالقبول مما يقوي أمره»؛ كما فعل عبد اللَّه الغماري في «تخريج أحاديث اللمع في أصول الفقه» (ص ٢٩٩)، وسبقه أبو العباس ابن القاضي فيما نقله عنه الحافظ في «التلخيص» (٤/ ١٨٣)، وقال الغزالي في «المستصفى» (٢/ ٢٥٤): «وهذا حديث تلقته الأُمَّة بالقبول، ولم يظهر أحد فيه طعنًا وإنكارًا، وما كان كذلك؛ فلا يقدح فيه كونه مرسلًا، بل لا يجب البحث عن إسناده»!!

وأطلق صحة الحديث جماعة من الفقهاء -أيضًا-؛ كالباقلاني، وأبي الطيب الطبري، لشهرته وتلقي العلماء له، وكأني بالجورقاني يرد عليهم عندما قال في «الأباطيل» (١/ ١٠٦): «فإنْ قيل لك: إنَّ الفقهاء قاطبة أوردوه في كتبهم واعتمدوا عليه؟ فقل: هذه طريقة، والخَلَف قلَّد فيه السلف، فإنْ أظهروا غير هذا مما ثبت عند أهل النقل رجعنا إلى قولهم، وهذا مما لا يمكنهم ألبتَّة»، ونحوه كلام ابن الجوزي، قال في «العلل المتناهية» (٢/ ٢٧٢): «وهذا حديث لا يصح، وإنْ كان الفقهاء -كلهم- يذكرونه في كتبهم، ويعتمدون عليه».

هل معنى حديث معاذ صحيح؟

اختلف العلماء؛ هل معنى هذا الحديث صحيح أم لا؟ فمَن نَفَى صحَّة معناه؛ فنفيه لصحَّة مبناه من باب أولى، ولكن كان سبب صحَّة معناه عند بعضهم صحَّة مبناه، فكأنه صححه لشواهده، واعتدل آخرون فنفوا صحته من حيث الثبوت، وأثبتوها من حيث الدلالة، وإِنْ كان إطلاق ذلك لا يسلَّم كما سيأتي معنا -إن شاء اللَّه تعالى-.

فممن صحَّح معنى الحديث -وانبنى عليه تصحيحه لمبناه- الإمام الذهبي؛ فقال في «مختصر العلل»: «هذا حديث حسن الإسناد، ومعناه صحيح؛ فإنَّ الحاكم يضطر إلى الاجتهاد، وصحَّ أنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: «إذا اجتهد الحاكمُ فأصاب فله أجران، وإن اجتهد وأخطأ فله أجر»[1].».

فتحسينه لإسناده غير صحيح؛ إذ لم يسلم من علَّةِ الإرسال، وجهالة الحارث، ولكن تصحيح معناه فيما يتعلَّق بالاجتهاد عند فقدان النصِّ صحيح، لا مجال للقول بخلافه، لا سيما أنَّ شواهده كثيرة من نصوص أخرى تؤكد هذا المعنى.

وأطلق ابن الجوزي تصحيح معنى الحديث في «العلل المتناهية» (٢/ ٢٧٢)، وإن كان يرى عدم ثبوته؛ فقال: «... ولعمري إنْ كان معناه صحيحًا، إنما ثبوته لا يعرف».

قلتُ: وإطلاق تصحيح معناه فيه نظر؛ فمتنه لا يخلو من نكارة، إذ فيه تصنيف السنة مع القرآن، وإنزاله إيَّاه معه منزلة الاجتهاد منهما، فكما أنَّه لا يجوز الاجتهاد مع وجود النصِّ في الكتاب والسنة، فكذلك لا يأخذ بالسنة إلَّا إذا لم يجد في الكتاب،

---

(١) أخرجه البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦) من حديث عمرو بن العاص.

وهذا التفريق بينهما مما لا يقول به مسلم، بل الواجب النظر في الكتاب والسنة معًا، وعدم التفريق بينهما، لِمَا عُلِمَ من أنَّ السنة تُبيِّن مجمل القرآن، وتقيد مطلقه، وتخصص عمومه -كما هو معلوم-، أفاده شيخنا الألباني في «السلسلة الضعيفة» رقم (٨٨١).

*** خلاصة وتنبيهات:**

خلاصة ما تقدَّم أنَّ حديث معاذ هذا أعل بثلاث علل، لم تسلم إلَّا واحدة منها، وهي جهالة أصحاب معاذ، وبقيت اثنتان، وهما جهالة الحارث والإرسال؛ فهو ضعيف من حيث الثبوت، وصحيح في بعض معناه، ومنكر في التفرقة بين الكتاب والسنة من حيث الحجية، وحصر حجية السنة عند فقد الكتاب !!

ونختم الكلام على هذا الحديث بملاحظتين:

الأولى: أفاد ابن حزم في «إبطال القياس»(١) أنَّ بعضهم موه وادَّعى فيه التواتر!! قال: «وهذا كذب، بل هو ضد التواتر؛ لأنَّه لا يعرف إلَّا عن أبي عون، وما احتج به من المتقدمين»، وأقره الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤/ ١٨٣).

والأخرى: قال ابن طاهر القيسراني: «وأقبح ما رأيت فيه قول إمام الحرمين في

---

(١) نشر الأستاذ العلامة سعيد الأفغاني -رحمه اللَّه تعالى- ملخّصه، ونسبه لابن حزم، وثبت لدي أنَّ المُخْتَصِرَ هو الإمامُ الذهبي، ويسَّر اللَّه لي الحصول على أصل الكتاب، وخطّه رديء وصعب غاية، وعملتُ على نسخه في جملة أسفار بين الأرض والسماء، وفي عدّة بلدان، وسيرى النور قريبًا إنْ شاء اللَّه تعالى.

كتاب «أصول الفقه»: «والعمدة في هذا الباب على حديث معاذ»! قال: «وهذه زلَّة منه، ولو كان عالمًا بالنقل لما ارتكب هذه الجهالة».

وتعقبه الحافظ في «التلخيص» (٤/ ١٨٣)؛ فقال: «قلتُ: أساء الأدب على إمام الحرمين، وكان يمكنه أَنْ يعبر بألين من هذه العبارة، مع أنَّ كلام إمام الحرمين أشد مما نقله عنه؛ فإنَّه قال: والحديث مدون في «الصحاح»، متفق على صحته، لا يتطرق إليه التأويل، كذا قال -رحمه اللَّه-».

اللَّهم ارزقنا الأدب مع علمائنا ومشايخنا، وتقبل منا، وارزقنا السداد والصواب، وجنبنا الخطأ والخطل والزلل.

* عودٌ على الأدلة التي تُثبت حجية القياس:

ثالثًا: آثار الصحابة[١]: قال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٢/ ٣٥٤ - بتحقيقي): «وقد كان أصحاب رسول اللَّه ﷺ يجتهدون في النوازل، ويقيسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون النظير بالنظير»، وساق عدّة أمثلة على ذلك، وأسهب جدًّا في إثبات حجيته لَمَّا شَرَحَ ما في كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري وفيه إرشاد عُمَرَ أبا موسى في قضائه: أَنْ يقايس بين الأمور، وأَنْ يعرف الأشباه؛ ليقيس عليها[٢].

---

(١) كاد أَنْ يستوعبها ابن حزم، وعنه ابن القيم في «الإعلام»، وأورد بعضها ابن الصلاح في «شرحه على الورقات»، وخرجتها في تعليقي على هذه الكتب الثلاثة، والحمد للَّه الذي بنعمته تتم الصالحات.

(٢) سيأتي -قريبًا- نصُّهُ، وتخريجه، وبيانُ صحته.

و مما قال -رحمه اللَّه تعالى- (٢/ ٣٨٣-٣٨٤ / بتحقيقي):

«فالصحابة -رضي اللَّه عنهم- مَثَّلُوا الوقائع بنظائرها، وشَبَّهُوها بأمثالها، وردُّوا بعضها إلى بعض في أحكامها، وفتحوا للعلماء بابَ الاجتهاد، ونَهَجُوا لهم طريقه، وبيَّنُوا لهم سبيله، وهل يستريبُ عاقلٌ في أنَّ النَّبيَّ ﷺ لَمَّا قال: «لَا يقضي القاضي بين اثنين وهو غَضْبَان»(١) إنَّما كان ذلك؛ لأنَّ الغضبَ يُشوِّشُ عليه قلبَهُ وذهنَهُ، ويمنعه من كمال الفهم، ويحول بينه وبين استيفاء النظر، ويُعَمِّي عليه طريقَ العلم والقصد؟!

فمَن قَصَرَ النَّهْيَ على الغضبِ -وحدَهُ- دون الهَمِّ المزعجِ، والخوفِ المُقلقِ، والجوع والظمأ الشديد، وشُغْل القلب المانع من الفهم؛ فقد قَلَّ فِقهُهُ وفهمُهُ، والتعويل في الحكم على قَصْدِ المُتكلِّم، والألفاظُ لم تقصد لنفسها وإنما هي مقصودة للمعاني، والمتوصل بها إلى معرفة مراد المتكلِّم، ومُراده يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى الذي قصده تارة، وقد يكون فَهْمُهُ من المعنى أقوى، وقد يكون من اللفظ أقوى، وقد يتقاربان؛ كما إذا قال الدليلُ لغيره: لا تَسْلُكْ هذا الطريقَ؛ فإنَّ فيها مَن يقطع الطريق، أو هي مَعْطَشَة مخوفة؛ عَلِمَ هو وكلُّ سامعٍ أنَّ قصدَهُ أعمُّ من لفظه، وأنَّه أراد نَهْيَه عن كلِّ طريقٍ هذا شأنها؛ فلو خالفه وسَلَكَ طريقًا أُخرى عَطِبَ بها حَسُنَ لومه، ونُسِبَ إلى مخالفته ومعصيته.

ولو قال الطبيب للعليل وعند لحم ضأن: لا تأكل الضأنَ؛ فإنَّه يزيد في مادة المرض، لَفَهِمَ كُلُّ عاقلٍ منه أنَّ لحكم الإبل والبقر كذلك، ولو أكل منهما لَعُدَّ مخالفًا، والتحاكمُ في ذلك إلى فِطَرِ الناسِ وعقولهم، ولو مَنَّ عليه غيرُهُ بإحسانه فقال: واللَّهِ لا أكلت له لقمةً! ولا شربتُ له ماءً! يريد خلاصه من مِنَّتِهِ عليه، ثم قَبِلَ

---

(١) مضى تخريجه.

منه الدراهم والذهب والثياب والشاة ونحوها لَعَدَّهُ العقلاءُ واقعًا فيما هو أعظم مما حَلَفَ عليه، ومُرتكبًا لذروة سَنَامِهِ، ولو لامَه عاقلٌ على كلامه لِمَن لا يليق به مُحادثته من امرأةٍ أو صبيٍّ، فقال: واللّهِ لا كلَّمته، ثم رآه خاليًا به يُؤاكله ويشاربه ويُعاشره ولا يكلمه، لَعَدُّوه مرتكبًا لأشدّ مما حلف عليه وأعظمه.

وهذا مما فطر اللّهُ عليه عباده، ولهذا فهمت الأُمَّة من قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠] جميع وجوه الانتفاع من اللبس والركوب والسكن وغيرها».

وقال -أيضًا- (٢/ ٤٠٠): «وقد أتينا على فصول نافعة، وأصول جامعة، في تقرير القياس والاحتجاج به، لعلّك لا تظفر بها في غير هذا الكتاب، ولا بقريب منها». وصَدَقَ رحمه اللّه تعالى رحمةً واسعةً.

فالقياس أمر معروف، وقع في كتاب ربنا، وعلى لسان نبينا، وفي آثار الصحابة، ولذا قال المزني: «الفقهاء من عصر رسول اللّه ﷺ إلى يومنا هذا، وهلم جرًّا، استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم، وأجمعوا على أنَّ نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل»(١).

ويُرجّح ابن القيم تسمية هذا النوع من (القياس) بـ(الميزان)؛ فيقول:

«والقياس الصحيح هو الميزان، فالأولى تسميتُهُ بالاسم الذي سمَّاه اللّهُ به؛ فإنَّه يدل على العَدْلِ، وهو اسم مَدْحٍ واجب على كلِّ واحدٍ في كلِّ حالٍ بحسب

---

(١) نقله ابن عبد البر في «جامع بيان العلم» (٢/ ٨٧٢-٨٧٣) وقال على إثره: «ومن القياس المجمع عليه. . .».

الإمكان، بخلاف اسم القياس؛ فإنَّه ينقسم إلى حقٍّ وباطلٍ، وممدوحٍ ومذمومٍ، ولهذا لم يجئ في القرآن مَدْحُهُ ولا ذَمُّهُ، ولا الأمر به ولا النهي عنه، فإنَّه مورد تقسم إلى صحيح وفاسد.

فالصحيح هو الميزان الذي أنزله مع كتابه.

والفاسد ما يضاده؛ كقياس الذين قاسوا البيعَ على الربا بجامع ما يشتركان فيه من التراضي بالمعاوضة المالية، وقياس الذين قاسوا المَيْتَةَ على المُذكَّى -في جوازِ أكلها- بجامع ما يشتركان فيه من إزهاق الروح، هذا بسببٍ من الآدميين، وهذا بفعل اللَّهِ، ولهذا تجد في كلام السلف ذمَّ القياس، وأنَّه ليس من الدِّينِ، وتجد في كلامهم استعمالَهُ والاستدلالَ به، وهذا حقٌّ وهذا حقٌّ»[١].

ومن الجدير بالذكر أنَّ السلف لَمَّا قرَّروا العمل بالقياس، إنَّما كان ذلك للضرورة. قال الإمام أحمد: سألتُ الشافعيَّ عن القياس؟ فقال: عند الضرورة[٢].

ومع كثرة النوازل والمستجدات، والخروج عمَّا كان عليه الأسلاف من العادات، ودخول الدخن والبدع في العبادات، وطروء النظم المتغيرات في سائر مجالات الحياة؛ فإنَّ ذلك يستدعي ضرورةً القول بالقياس، وكثرة إعماله، شريطة سلوك طريق المجتهدين وأهل الاستنباط، ويا ليت الحال بقي على الأمر الأول[٣]،

---

(١) «إعلام الموقعين» (٢/ ٢٥١ - بتحقيقي).

(٢) ذكره البيهقي في «مدخله» (رقم ٢٤٨).

(٣) الذي حَرِصَ عليه أبو بكرٍ بإصراره على إنفاذ بعث أُسامة على الرغم من حصول قلاقل، قد تعمي على مقدري المصالح والمفاسد؛ فيرجح بعضهم إلغاءه! ومن أقوى الأدلة =

لَمَا احتجنا إلى هذا التوسع مع ضرورة التنبيه على «التمييز بين صحيح القياس وفاسده، مما يخفى كثيرٌ منه على أفاضل العلماء فضلاً عمن هو دونهم؛ فإنَّ إدراك الصفةِ المؤثرةِ في الأحكام على وجهها ومعرفة المعاني التي عُلِّقت بها الأحكام من أشرف العلوم؛ فمنه الجليُّ الذي يعرفه أكثر الناس، ومنه الدقيقُ الذي لا يعرفه إلَّا خواصُّهم؛ فلهذا صارت أَقْيِسَةُ كثيرٍ من العلماء تجيءُ مخالفةً للنصوص لخفاءِ القياس الصحيح، كما يخفى على كثيرٍ من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدلُّ على الأحكام»، قاله ابن القيم في «الإعلام» (٣/ ٢٣٨).

ولم يأتِ في هذا الذي قَرَّرَهُ ببدع من القول، بل هو الجادة المطروقة، وقد صرَّح هو بذلك؛ فأصغ إليه وهو يقول في «الإعلام» (٣/ ٢٥٦) -أيضًا-:

«لم أجد أجود الأقوال إلَّا أقوال الصحابة، وإلى ساعتي هذه ما علمت قولاً قاله الصحابةُ ولم يختلفوا فيه إلَّا كان القياس معه، لكن العلم بصحيح القياس وفاسدِهِ من أجلِّ العلوم، وإنَّما يَعرف ذلك مَن كان خبيرًا بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد، وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد وما فيها من الحكمة البالغة، والنعمة السابغة، والعدل التام، والله أعلم»[(١)].

= وأظهرها على تقدم أبي بكر وعمر غيرهم من الصحابة في الفقه عدم وجود كثير آراء لهم في المستجدات؛ لحرصهم على متابعة هدي النَّبِيِّ ﷺ، ليس في أشخاصهم فحسب، وإنما في نمط جميع شؤون الحياة، حال ولايتهم ، وهذا فرعٌ عن العلاقة بين (سنة الله الشرعية) و(الكونية)، وهي تحتاج إلى دراسة عميقة مفردة.

(١) انظر لهذا المعنى: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٧/ ١٨٢)، وانظر منه: (٨/ ١٧٩) =

* نصُّ كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري -رضي اللَّه عنهما-، وتحقيق صحته، والردِّ على مَن أنكره:

«أمَّا بعد؛ فإنَّ القضاء فريضةٌ مُحكمةٌ، وسنةٌ مُتَّبعةٌ، فَافْهَمْ إذا أُدلي إليك؛ فإنَّه لا ينفع تكلُّم حق لا نفاذ له، وآسِ بين الناس في مجلسك، وفي وجهك وقضائك، حتى لا يطمع شريف في حَيْفِك، ولا يَيأس ضعيف من عدلك، البينة على المُدَّعِي، واليمين على مَن أنكر، والصلح جائز بين المسلمين، إلَّا صُلحًا أحلَّ حرامًا، أو حرَّم حلالًا، ومَن ادَّعى حقًّا غائبًا أو بينةً فاضرب له أمدًا ينتهي إليه، فإنْ أحضر بيِّنةً أعطيته بحقِّه، وإنْ أعجزه ذلك استحلَلْتَ عليه القضية، فإنَّ ذلك أبلغ في العذر، وأجلى للعمى، ولا يمنعنَّك قضاءٌ قضيتَ فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهُدِيتَ فيه لرشدك أَنْ تُراجع فيه الحقّ؛ لأن الحقَّ قديمٌ لا يُبطله شيءٌ، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل، والمسلمون عدول بعضهم على بعض، إلَّا مجرَّبًا عليه شهادة زور، أو مجلودًا في حدٍّ، أو ظنينًا في ولاء أو قرابة؛ فإنَّ اللَّه -عزَّ وجلَّ- تولى من العباد السرائر، وستر عليهم الحدود إلَّا بالبيِّنات والأَيمان، **ثم الفَهْمَ! الفَهْمَ! فيما أُدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبِّها إلى اللَّه وأشبهها بالحقِّ**، وإيَّاك والغضب! والقلق! والضَّجر! والتأذِّي بالناس! والتنكر عند الخصومة -أو الخصوم، شكَّ أبو عبيد-؛ فإنَّ القضاء في مواطن الحقِّ مما يوجب اللَّه به الأجر، ويحسن به الذِّكر؛ فمَن

= و(١٣/ ١٩) و(١٤/ ١٤٦)، و«شفاء العليل» (٤٠٠-٤٣٠)، و«الجواب الكافي» (٣٩-٤١)، و«مفتاح دار السعادة» (٣٥٠-٣٥١) كلها لابن القيم، و«تعليل الأحكام» للشلبي (١٤-٢٢)، و«أضواء البيان» (٤/ ٦٧٩).

خلصت نيَّتُهُ في الحقِّ -ولو كان على نفسه- كفاه اللَّه ما بينه وبين الناس، ومن تزيَّن بما ليس في نفسه شَانَهُ اللَّه؛ فإنَّ اللَّه -تعالى- لا يقبل من العباد إلَّا ما كان خالصًا، وما ظَنُّكَ بثواب عند اللَّه في عاجل رزقه، وخزائن رحمته».

هذه الرسالة مهمَّة -غاية-، اعتنى بها كثير من العلماء بالشرح والاستنباط، ومن خيرتهم ابن القيم في كتابه المستطاب «إعلام الموقعين»[(١)]، وقد ضعَّفها بعض العلماء؛ كابن حزم في غير كتاب من كُتُبِهِ، مثل: «الإحكام»، و«إبطال القياس»، وغيرهما.

والصواب أنَّ لها طرقًا عديدة، بها تصح وتنهض للاحتجاج، وهذا ما وقفتُ عليه منها:

أخرجه الدارقطني في «السنن» (٤/ ٢٠٧)، أو رقم (٤٣٨١ - بتحقيقي)، وابن أبي الدنيا في «القضاء»، و«الإخلاص والنية» (رقم ٨٠ - مختصرًا) -وعنه الدينوري في «المجالسة» (٨/ ٢٦٧) رقم (٣٥٣٤ - بتحقيقي)، ومن طريقه ابن عربي في «محاضرة الأبرار» (٢/ ٢٩٣)-، ووكيع في «أخبار القضاة» (١/ ٧٠-٧٣، ٢٨٣-٢٩٣)، والقاضي المعافى -ومن طريقه الشجري في «الأمالي» (٢/ ٢٣٥-٢٣٦)-، وابن القاص في «أدب القاضي» (١/ ١٦٨)، والبيهقي (٦/ ٦٥) و(١٠/ ١٠٦، ١١٩، ١٣٥، ١٨٢، ٢٥٣ - مفرقًا)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٣٢/ ٧٢ - ط.

---

(١) سمعتُ الشيخ بكرًا أبا زيد -حفظه اللَّه- ينقل عن العلامة الشيخ ابن باز -رحمه اللَّه- قوله: «كتاب الإسلام: «إعلام الموقعين»».

وقال بعض معاصرينا عن هذا الكتاب: «إنَّه خاص بشرح هذه الرسالة»!! وكلامه متعقب بما ذكرتُهُ في الدراسة المفردة التي وضعتها في مطلع تحقيقي له، انظرها (ص ٢٠).

دار الفكر)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١/ ٢٠٠)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ١٨١)، وابن حزم في «المحلى» (٩/ ٣٩٩)، و«الإحكام» (٢/ ٤٤٢-٤٤٣) و(٧/ ١٤٦-١٤٧)، وابن عبد البر في «الاستذكار» (٢٢/ ٣١)، وابن الجوزي في «تاريخ عمر» (١٣٥)، وابن العربي في «عارضة الأحوذي» (٩/ ١٧٠)، من طرق عن ابن عيينة، عن إدريس الأودي، قال: أتيت سعيدًا -وفي رواية : أخرج إلينا سعيد بن أبي بُردة- به.

وهذا إسناد رجاله ثقات مشهورون، لكن رواية سعيد إنما هي من كتاب عمر، وسعيد -هذا- روايته عن ابن عمر مرسلة، فكيف عن عمر؟! مات بعد المئة وثلاثين.

وأخرجه ابن أبي شيبة (٤/ ٣٤٥)، والبيهقي (١٠/ ١٥٠)، و«معرفة السنن والآثار» (١٤/ ٢٤٠-٢٤١) رقم (١٩٧٩٢)، وابن عساكر (٣٢/ ٧١) من طريق جعفر ابن برقان، عن معمر البصري، عن أبي العوام البصري، قال: كتب عمر بن الخطاب... وذكره.

وهذا إسناد جيد، وأبو العوام -هذا- هو عبد العزيز بن الربيع من الثقات، لكنه لم يدرك عمر. وانظر «الإرواء» (٨/ ٢٤١).

قال البيهقي عقبه في «المعرفة»: «وهذا الكتاب قد رواه سعيد بن أبي بردة، وروي عن أبي المليح الهذلي أنه رواه»، وقال: «وهو كتاب معروف مشهور، لا بُدَّ للقضاة من معرفته، والعمل به».

قلت: ورواية أبي المليح أخرجها أبو يوسف القاضي في «الخراج» (ص ٢٦٤) رقم (٢٠٢/ ٢٠ - ط. إحسان عباس) مختصرًا -ومن طريقه ابن عساكر في

«تاريخ دمشق» (٣٢/ ٧٠-٧١ - ط. دار الفكر) مطولًا- والدارقطني في «السنن» (٤/ ٢٠٦-٢٠٧) أو (رقم ٤٣٨٠ - بتحقيقي)، والبيهقي (١٠/ ١٩٧)، وابن عساكر (٣٢/ ٧٠)، والسيوطي في «الأشباه والنظائر» عن عبيد اللَّه بن أبي حميد، عن أبي المليح به.

وعبيد اللَّه بن أبي حميد ضعيف، بل تركه أحمد، وقال البخاري: «منكر الحديث»، وتابعه أبو بكر الهذلي، وهو متروك عند محمد بن الحسن -كما في «المبسوط» (١٦/ ٦٠)-، وأبو المليح لم يسمع من عمر.

قال الجاحظ في «البيان والتبيين» (٢/ ٤٨): «رسالة عمر -رضي اللَّه عنه- إلى أبي موسى الأشعري -رحمه اللَّه- رواها ابن عيينة، وأبو بكر الهذلي، ومسلمة ابن محارب، رووها عن قتادة! ورواها أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، عن عبيد اللَّه ابن أبي حُميد الهذلي، عن أبي المليح أسامة الهذلي، أنَّ عمر بن الخطاب كتب إلى أبي موسى الأشعري...» وساقها.

قلتُ: ورواها الشعبي فيما أخرجه هناد في «الزهد» (٢/ ٤٣٦) رقم (٨٥٩) مختصرة -ومن طريقه أبو نعيم في «الحلية» (١/ ٥٠)-، والبلاذري في «أنساب الأشراف» (٣٠٢-٣٠٣ - أخبار الشيخين) مطولة.

ورواها -أيضًا- مطولة: الوليد بن معدان عند: ابن شَبَّة في «تاريخ المدينة» (٢/ ٧٧٥-٧٧٦)، وابن حزم في «الإحكام» (٢/ ٤٤٢) و(٧/ ١٤٦)، و«المحلى» (٩/ ٣٩٣)، وفيه عبد الملك بن الوليد بن معدان، متروك، ساقط بلا خلاف، وأبوه مجهول، قاله ابن حزم.

ورواها -أيضًا-: عيسى بن موسى عند: البلاذري في «أنساب الأشراف»

(٣٠٤ - أخبار الشيخين)، وقتادة عند: معمر في «الجامع» (٢٠٦٧٦) بسندٍ جيّد، قاله ابن مفلح في «أصوله» (٣/ ١٣٢٣).

وذكر هذه الرسالة، واعتنى بها كثير من العلماء، وتداولتها كتب الأدب، ومدحتها؛ ففي «الكامل» (١/ ١٩ - ط. الدالي) للمبرد عنها: «وهي التي جمَع فيها -أي: عمر- جمل الأحكام، واختصرها بأجود الكلام، وجعل الناس بعده يتخذونها إمامًا، ولا يجد مُحِقٌّ عنها مَعْدِلًا، ولا ظالم من حدودها محيصًا» وساقها، وفسَّر غريبها.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «منهاج السنة النبوية» (٦/ ٧١): «ورسالة عمر المشهورة في القضاء إلى أبي موسى الأشعري تداولها الفقهاء، وبَنَوْا عليها واعتمدوا على ما فيها من الفقه وأصول الفقه، ومن طرقها ما رواه أبو عبيد، وابن بطة وغيرهما بالإسناد الثابت عن كثير بن هشام عن جعفر بن برقان قال: ...» وذكرها.

وعَزَاهَ ابنُ حزم في «المحلى» (٩/ ٣٩٣) لأبي عبيد، وعلَّقَهُ -من طريقِ كثيرٍ به- ابنُ قتيبة في «عيون الأخبار» (١/ ١٣٣).

وقال ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤/ ١٩٦): «وساقه ابن حزم من طريقين، وأعلهما بالانقطاع، لكن اختلاف المخرج فيها مما يقوّي أصل الرسالة، لا سيما وفي بعض طرقه أنَّ راويه أخرج الرسالة مكتوبة».

وجوَّد البُلقيني في «محاسن الاصطلاح» (ص ٢١٩) إسناد رسالة عمر -رضي اللَّه عنه-، وانظر: «نصب الراية» (٤/ ٨١)، و«الدراية» (٢٩٥)، و«الجامع الكبير» (١/ ١١٥٦)، و«عارضة الأحوذي» (٩/ ١٧٠) -وفيه: «وقد رويت من أسانيد كثيرة، لا نطول بها، وشهرتها أغنت عن إسنادها»-، و«الاستذكار» (٥/ ٢٩٧)

-وفيه: «وهذا الخبر روي عن عمر من وجوه، رواه أهل الحجاز، وأهل العراق، وأهل الشام، ومصر، والحمد للَّه»(١)-.

---

(١) **ومما ينبغي ذكره -هنا- أمور**:

الأول: ورد في هذه الرسالة أحاديث نبوية، لم يرفعها عمر إلى النَّبِيِّ ﷺ، مثل: «البيِّنة على المدعي» أخرجه الدارقطني (٤/ ٢١٨)، وانظر تخريجه مُفصّلاً في «إعلام الموقعين» (٢/ ١٦٩ - بتحقيقي)، و«الصلح جائز بين المسلمين...» أخرجه الترمذي (١٣٥٢)، وابن ماجه (٢٣٥٣) من حديث عمرو بن عوف، **والحديث صحيح**، له شواهد، وانظر «إعلام الموقعين» (٥/ ٣٢٩) وتعليقي عليه.

الثاني: طعن ابن حزم في صحة هذه الرسالة في مواطن من «المحلى»، منها: (١/ ٥٨) مسألة (١٠٠) قال: «في الرسالة المكذوبة على عمر»، وكذا في مسألة (١٧٩٣) و(١٨٠٣)، وقال في «إبطال القياس» (٦): «وهذه الرسالة لا تصح، تفرد بها عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه، وكلاهما متروك، ومن طريق عبد اللَّه بن أبي سعيد، وهو مجهول، ومثلها بعيد عن عمر»، وكذا في مواطن من «الإحكام» -أيضًا-، منها: (٧/ ١٤٦-١٤٧)، و«النبذ» (١١٠).

وهذا الزعم -بتفرد ابن معدان بها- غير صحيح، وإِنْ قاله ابن حجر في ترجمته في «اللسان» (٦/ ٢٢٧)، انظر في الرد على ابن حزم: «المقنع» (١/ ٢٤٧)، و«أصول الفقه» لابن مفلح (٣/ ١٣٢٤)، و«المعتبر» (ص ٢٢٢)، و«الإرواء» (٨/ ٢٤١)، و«فهرس اللبلي» (ص ٨٩)، وتعليق العلامة الشيخ أحمد شاكر على «المحلى» (١/ ٥٦-٥٧)، و«ابن حزم؛ حياته وعصره» (٣٨٨-٣٨٩) للشيخ محمد أبو زهرة، و«الأبحاث السامية» (١/ ١١٨-١١٩) للشيخ محمد المرير التطواني، و«منهج عمر ابن الخطاب في التشريع» (ص ٤٨-٥٠) لمحمد بلتاجي، ومجلة «العربي» الكويتية: عدد (٧٩) (ص ٢٠) سنة ١٩٦٥م، و«رسالة القضاء لأمير المؤمنين» لأحمد سحنون (ص ٢٠٩ وما بعد) و(ص ٤٣٧ وما بعد)، و«رسالة عمر» لبازمول (ص ٢٦-٣٨).

الثالث: كَتَبَ مرجوليوث فصلًا عن هذه الرسالة في مجلة «الجمعية الآسيوية» عمد فيه =

. . . .

= للمقارنة بين ثلاث روايات اختارها، وهي: رواية الجاحظ، وابن قتيبة، وابن خلدون في «تاريخه» (١/ ٣٩٠-٣٩١).

وحاول أَنْ يجعل من اختلاف الروايات سببًا للتشكيك في صحتها، وعجب أَنْ تكون هذه الرسالة قد نقلت شفاهًا من عمر لأبي موسى!! وليس أحد الأمرين -فيما نرى- داعيًا للتشكيك في صحة هذه الرسالة.

أمَّا الثاني؛ فلأن أغلب الروايات تدور على سعيد بن أبي بردة، وفيها يقول الراوي عنه: «فأخرج لنا كتابًا».

وأمَّا الأول؛ فلأن اختلاف الروايات في الحديث لا يكون سببًا قادحًا فيه، وموجبًا لرده، خصوصًا وأنَّ هذا الكتاب عن عمر لا عن الرسول ﷺ، وهو مكتوب في معنًى خاص، لا يغير من شأنه اختلاف الروايات فيه، ما دامت -كلّها- تحمل هذا المعنى، والعلماء -الخبيرون بالأخبار، وطرق نقلها- لم يشكوا في صحتها. من التعليق على «أخبار القضاة» (١/ ٧٤) بتصرف وزيادة.

وطعن في هذه الرسالة اليهودي المجري جولد تسهير، كما في «نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي» (٧٥) لعلي حسن عبد القادر، والمستشرق جوستاف فون جربناوم في كتابه «حضارة الإسلام»، انظر مقدمة التحقيق لكتاب «أقيسة النَّبِيِّ ﷺ» (ص ٦٣) لأحمد حسن جابر وعلي أحمد الخطيب.

وشكَّك محمود بن عرنوس في كتابه «تاريخ القضاء في الإسلام» (١٤-١٦) في صحتها، ولا دليل يعتمد عليه في هذا التشكيك.

الرابع: وقعت زيادات على الموجود في كتب الرواية من هذه الرسالة عند أبي الحسن علي ابن عبد اللَّه المتيطي (ت ٥٧٠هـ)، وذلك في كتابه «النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام» (ق ٢٢/ ظ).

الخامس: أفرد محمد بن محمد بن أبي القاسم القسنطيني شرح هذه الرسالة بجزء مفرد، =

. . . .

= سمَّاه: «الافتتاح من الملك الوهاب في شرح رسالة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب»، وهي مخطوطة في الخزانة الملكية بالرباط.

السادس: قام الدكتور الشيخ سعود بن سعد بن دريب بدراسة هذه الرسالة، والرد على الاعتراضات والشكوك حولها، سواء من الأقدمين، أو من المعاصرين، وذكر أربعين مصدرًا ومرجعًا من كُتُب السنة، والتاريخ، وعلوم القرآن، والفقه، والآداب ذكرت هذه الرسالة واعتنت بها، ونشر دراسته هذه في «مجلة البحوث الإسلامية» العدد السابع (ص ٢٦٩-٢٨٩).

وقام -أيضًا- الدكتور الشيخ ناصر بن عقيل الطريفي بكتابة بحث مفيد حولها، بعنوان: «تحقيق رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري، وبيان ما تضمنته من توجيهات للقضاة»، ونشره في «مجلة البحوث الإسلامية» -أيضًا- العدد السابع عشر (ص ١٩٦-٢٥٤).

وقام -أيضًا- الأستاذ أحمد سحنون بكتابة دراسة مستقلة بعنوان: «رسالة القضاء لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب؛ توثيق وتحقيق ودراسة»، نشرت عن وزارة الأوقاف بالمغرب، سنة ١٤١٢هـ، دافع فيها عن صحة الرسالة.

وقام -أيضًا- أحمد بازمول بكتابة دراسة جيدة منشورة بعنوان: «رسالة عمر إلى أبي موسى في القضاء وآدابه؛ رواية ودراية».

وانظر هذه الرسالة -أيضًا- في: «العقد الفريد» (١/ ٨٦-٨٨)، و«إعجاز القرآن» (١٤٠-١٤٢)، و«أدب القاضي» (١/ ٢٥٠، ٥٧٠، ٦٨٨) و(٢/ ٨، ٩٣، ٢٣١)، و«الأحكام السلطانية» (٧١، ٧٢) كلاهما للماوردي، و«الرياض النضرة» (٢/ ٣٩٧-٣٩٨)، و«التذكرة الحمدونية» (١/ ٣٤٧-٣٤٨)، و«المستصفى» (٢/ ٥٩)، و«أدب القاضي» للخصاف (١/ ٢١٣)، و«أحكام القرآن» للجصاص (١/ ٥٠٦)، و«تبصرة الحكام» (١/ ٦١)، و«معالم القربة» (٩٨)، و«بدائع الصنائع» (٧/ ٩)، و«الإحكام» (٢/ ٥٤) للآمدي، و«المبسوط» (١٦/ ٥٩)، و«طلبة الطلبة» (١٢٩)، و«الإحكام في نوازل الأحكام» (ص ١٢)، و«نثر الدر» (٢/ ٢٤-٢٥)، و«نهاية الأرب» =

*** قضايا منهجية مهمة لها تعلُّق بالقياس:**

*** فَصْلُ النزاع:**

فَصَلَ البخاريُّ النزاعَ لمَّا ترجم في «صحيحه» على حديث رقم (١٨٥٢): (باب مَن شبَّه أصلاً معلومًا بأصل مبيَّن قد بيَّن اللَّه حكمهما ليفهم السائل).

وهذا الذي ترجمه البخاري هو فَصْلُ النزاع في القياس، لا كما يقوله المُفْرِطون فيه ولا المُفَرِّطون؛ فإنَّ الناس فيه طرفان ووسط:

فأحد الطرفين مَن ينفي العلل والمعاني والأوصاف المؤثرة، ويُجوِّز ورود الشريعة بالفرق بين المتساويين والجمع بن المختلفين، ولا يثبت أنَّ اللَّه سبحانه شرع الأحكام لعلل ومصالح، ورَبَطها بأوصاف مؤثرة فيها مقتضية لها طَرْدًا وعكسًا، وأنه قد يوجبُ الشيءَ ويحرم نظيره من كل وجه، ويحرِّم الشيء ويبيح نظيره من كل وجه، وينهى عن الشيء لا لمفسدة فيه، ويأمر به لا لمصلحة، بل لمحض المشيئة المجردة عن الحكمة والمصلحة.

وبإزاء هؤلاء قوم أفرطوا فيه، وتوسَّعُو جدًّا، وجمعوا بين الشيئين اللذين فرَّق اللَّه بينهما بأدنى جامع من شَبَهٍ أو طَرْدٍ أو وَصْفٍ، يتخيَّلونه علَّةً يمكن أن يكون علته، ويمكن أن لا يكون، فيجعلونه هو السبب الذي علَّق اللَّه ورسوله عليه الحكم

= (٦/ ٢٥٧)، و«مقدمة ابن خلدون» (٢٢٠)، و«مآثر الإناقة» (١٨٠)، و«طبقات الفقهاء» للشيرازي (٣٩)، و«صبح الأعشى» (١٠/ ١٩٣-١٩٤)، و«شرح نهج البلاغة» (٣/ ٨١١)، و«جمهرة رسائل العرب» (٢٥٢، ٢٥٣)، و«مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة» (٣٤٣-٣٤٤)، و«أخبار عمر» للطنطاويين (ص ٢١٧-٢١٨).

بالخَرْصِ والظنِّ، وهذا هو الذي أجمع السلف على ذمِّه.

والمقصود أنَّ النَّبِيَّ ﷺ يذكر في الأحكام العللَ والأوصافَ المؤثرة فيها طَرْدًا وعَكْسًا؛ كقوله للمستحاضة التي سألته: هل تَدَعُ الصلاة زمن استحاضتها؟ فقال: «لا، إنما ذلك عِرْقٌ وليس بالحَيْضَةِ»[1]، فأمَرَها أن تصلي مع هذا الدم، وعلَّل بأنه دم عِرْقٍ، وليس بدم حيض، وهذا قياس يتضمن الجمع والفرق. قاله ابن القيم في «الإعلام» (٢/ ٣٤٢ - بتحقيقي).

وهذا ما فهمه الصحابة -رضوان اللَّه عليهم-؛ فإنهم مثَّلوا الوقائع بنظائرها، وشبَّهوها بأمثالها، وردُّوا بعضها إلى بعضٍ في أحكامها، وفتحوا للعلماء بابَ الاجتهاد، ونَهَجُوا لهم طريقه، وبيّنوا لهم سبيله، وهل يستريبُ عاقلٌ في أنَّ النَّبِيَّ ﷺ لمَّا قال: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غَضْبَان»[2] إنَّما كان ذلك لأنَّ الغضب يُشوِّشُ عليه قلبَه وذهنَه، ويمنعه من كمال الفهم، ويحول بينه وبين استيفاء النظر، ويُعَمِّي عليه طريقَ العلم والقصد، فمَن قَصَرَ النَّهيَ على الغضب وحده دون الهَمّ المزعج، والخوف المقلق، والجوع والظمأ الشديد، وشُغْل القلب المانع من الفهم؛ فقد قَلَّ فِقهُهُ وفهمُه[3]، والتعويل في الحكم على قَصْد المتكلِّم، والألفاظُ لم تقصد لنفسها، وإنما هي مقصودة للمعاني، والمتوصل بها إلى معرفة مراد المتكلِّم، ومُراده

---

(١) أخرجه البخاري (٢٢٨، ٣٠٦، ٣٢٠، ٣٢٥، ٣٣١)، ومسلم (٣٣٣، ٣٣٤) من حديث عائشة.

(٢) أخرجه البخاري (٧١٥٨)، ومسلم (١٧١٧) من حديث أبي بكرة.

(٣) انظر في هذا: «الموافقات» (١/ ١٣٢، ٣٢٠ و٢/ ٢٤٥، ٥٢٠ - بتحقيقي)

يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى الذي قصده تارة، وقد يكون فَهْمُه من المعنى أقوى، وقد يكون من اللفظ أقوى، وقد يتقاربان؛ كما إذا قال الدليل لغيره: (لا تَسْلُكْ هذا الطريقَ فإنَّ فيها مَن يقطع الطريق، أو هي مَعْطَشَة مخوفة)، عَلِمَ هو وكُلُّ سامعٍ أنَّ قصدَه أعمُّ من لفظه، وأنَّه أراد نَهْيه عن كل طريق هذا شأنها؛ فلو خالفه وسلك طريقًا أخرى عَطِبَ بها حَسُنَ لومه، ونُسِبَ إلى مخالفته ومعصيته، ولو قال الطبيب للعليل وعنده لحم ضأن: (لا تأكل الضأن؛ فإنه يزيد في مادة المرض)، لفَهِمَ كُلُّ عاقلٍ منه أن لحم الإبل والبقر كذلك، ولو أكل منهما لَعُدَّ مخالفًا، والتحاكم في ذلك إلى فِطَرِ الناس وعقولهم، ولو مَنَّ عليه غيره بإحسانه، فقال: (واللَّه لا أكلت له لقمةً، ولا شربتُ له ماءً)، يريد خلاصه من مِنَّتِهِ عليه، ثم قَبِلَ منه الدراهم والذهب والثياب والشاة ونحوها لعَدَّهُ العقلاءُ واقعًا فيما هو أعظم مما حَلَف عليه، ومُرتكبًا لذروة سَنَامه؛ ولو لاَمَه عاقلٌ على كلامه لمن لا يليق به محُادثته من امرأة أو صبيٍّ فقال: (واللَّه لا كَلَّمْتُهُ)، ثم رآه خاليًا به يُؤاكله ويشاربه ويُعاشره، ولا يكلمه لَعَدُّوه مرتكبًا لأشدِّ مما حلف عليه وأعظمه.

وهذا مما فطر اللَّه عليه عباده، ولهذا فهمت الأُمَّة من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠] جميعَ وجوهِ الانتفاع من اللبس والركوب والسكنى وغيرها: في أمثلة كثيرة لا ينازع فيها، كما بسط ابن القيم في «الإعلام» (٢/ ٣٨٣ وما بعد - بتحقيقي).

*** مع المتوسعين في القياس:**

توسع كثير من أهل الرأي بالقياس، وأورد كثير من الأصوليين في الاحتجاج عليهم أدلة نقلية، ينازع في صحتها تارة، وفي توجيهها عليه تارة أخرى، ومن

أبشع أو أشنع ما احتجوا عليه مقولة اشتهرت عنهم، وامتلأت بها كتبهم، وهي قولهم: إنَّ النصوص لا تحيط بأحكام الحوادث، وغلا بعض هؤلاء حتى قال: ولا بعُشر معشارها، قالوا: فالحاجة إلى القياس فوق الحاجة إلى النصوص، ولعمرُ اللَّه إن هذا مقدار النصوص في فهمه وعلمه ومعرفته لا مقدارها في نفس الأمر، واحتج هذا القائل بعبارة فاسدة، يَكْثُرُ تردادها على ألسنة الأصوليين، ووجودها في كتبهم.

* أوجه فساد عبارة: (النصوص متناهية، وحوادث العباد غير متناهية، وإحاطة المتناهي بغير المتناهي ممتنع):

وهذا احتجاج فاسد جدًّا من وجوه[(١)]:

أحدها: أنَّ ما لا تتناهى أفراده لا يمتنع أن يُجعل أنواعًا، فيُحكم لكل نوع منها بحكم واحد؛ فتدخل الأفراد التي لا تتناهى تحت ذلك النوع.

الثاني: أن أنواع الأفعال بل والأعراض كلها متناهية.

الثالث: أنه لو قُدِّر عدم تناهيها؛ فإنَّ أفعال العباد الموجودة إلى يوم القيامة متناهية، وهذا كما تُجعل الأقارب نوعين: نوعًا مباحًا، وهو بنات العَمِّ والعمة، وبنات الخال والخالة، وما سوى ذلك حرام، وكذلك تجعل ما ينقض الوضوء محصورًا، وما سوى ذلك لا ينقضه، وكذلك ما يفسد الصوم، وما يوجب الغسل وما يوجب

---

(١) انظرها في: «الإحكام» لابن حزم، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩/ ٢٨٠)، و«إعلام الموقعين» (٣/ ٩١ وما بعدها - بتحقيقي).

العدة، وما يُمنع من المحرمُ، وأمثال ذلك.

وإذا كان أرباب المذاهب يضبطون مذاهبهم ويحصرونها بجوامع تحيط بما يَحَلُّ ويَحرمُ عندهم مع قصور بيانهم؛ فاللَّه ورسوله المبعوث بجوامع الكلم أقدر على ذلك، فإنه ﷺ يأتي بالكلمة الجامعة، وهي قاعدة عامة وقضية كليَّة تجمع أنواعًا وأفرادًا وتدل دلالتين: دلالة طرد، ودلالة عكس.

وهذا كما سئل ﷺ عن أنواع من الأشربة؛ كالبِتْع -نبيذ العسل أو العنب المشتد-، والمِزْر -نبيذ الذرة والشعير-، وكان قد أوتي بجوامع الكلم، فقال: «كل مسكر حرام»[(١)]، و«مَن أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردٌّ»[(٢)].

الرابع: اعتقادهم أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان حتى يقوم دليل على الصحة، فإذا لم يقم عندهم دليل على صحة شرط أو عقد أو معاملة استصحبوا بطلانه، فأفسدوا بذلك كثيرًا من معاملات الناس وعقودهم وشروطهم بلا برهان من اللَّه بناء على هذا الأصل.

وجمهور الفقهاء على خلافه، وأن الأصل في العقود والشروط الصحة إلَّا ما أبطله الشارع أو نهى عنه.

وهذا القول هو الصحيح؛ فإن الحكم ببطلانها حكم بالتحريم والتأثيم، ومعلوم أنَّه لا حرام إلَّا ما حرَّمه اللَّه ورسوله، ولا تأثيم إلَّا ما أثَّمَ اللَّه ورسوله به

---

(١) أخرجه البخاري (٤٣٤٤، ٤٣٤٥) من حديث أبي موسى، ورقم (٥٥٨٥)، ومسلم (٢٠٠١) عن عائشة بنحوه.

(٢) أخرجه البخاري (٢٦٩٧)، ومسلم (١٧١٨).

فاعله، كما أنَّه لا واجب إلَّا ما أوجبه اللَّه، ولا حرام إلَّا ما حرَّمه اللَّه، ولا دين إلَّا ما شرعه.

فالأصل في العبادات البطلان حتى يقوم دليل على الأمر، والأصل في العقود والمعاملات الصحة حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم.

*** أخطاء الفِرق في القياس، والمنزع العقدي الفاسد للمنحرفين عنه:**

ذهب أهلُ الظاهر إلى القول بأنَّ القياس كلُّه باطل، ومحرَّم في الدين، ليس منه، وأنكروا القياس الجلي الظاهر، حتى فرَّقوا بين المتماثلين، وزعموا أنَّ الشارع لم يشرع شيئًا لحكمة أصلاً، ونفوا تعليل خلقه وأمره، وجوَّزوا -بل جزموا!- بأنه يُفرَّق بين المتماثلين، ويقرن بين المختلفين في القضاء والشرع، وجعلوا كل مقدور فهو عدل، والظلم -عندهم- هو الممتنع لذاته؛ كالجمع بين النقيضين.

هذا؛ وإن كان قاله طائفة من أهل الكلام المنتسبين إلى السنة في إثبات القدر، وخالفوا القدرية والنفاة؛ فقد أصابوا في إثبات القدر وتعليق المشيئة الإلهية بأفعال العباد الاختيارية كما تتلعق بذواتهم وصفاتهم، وأصابوا في إثبات تناقض القدرية النفاة، ولكن ردُّوا من الحق المعلوم بالعقل والفطرة والشرع ما سَلَّطوا عليهم به خصومهم، وصاروا ممن رد بدعة ببدعة، وقابل الفاسد بالفاسد، ومكَّنوا خصومهم بما نفوه من الحق من الرد عليهم، وبيان تناقضهم، ومخالفتهم الشرع والعقل.

وهنالك فِرقة ثالثة(١)، **وهم**: قوم نفوا الحكمة والتعليل والأسباب، وأقروا

---

(١) غير الغالية فيه، والجافية عنه!

بالقياس؛ كأبي الحسن الأشعري وأتباعه -ومَن قال بقوله من الفقهاء أتباع الأئمة-، وقالوا: إنَّ علل الشرع إنما هي مجرد أمارات وعلامات محضة كما قالوه في ترك الأسباب، وقالوا: إنَّ الدعاء علامة محضة على حصول المطلوب، لا أنه سَبَبٌ فيه، والأعمال الصالحة والقبيحة علامات محضة ليست سببًا في حصول الخير والشر، وكذلك جميع ما وجدوه من الخلق والأمر مقترنًا بعضه ببعض قالوا: أحدهما دليل على الآخر، مقارنٌ له اقترانًا عاديًا، وليس بينهما ارتباط سببية ولا علَّة ولا حكمة، ولا له فيه تأثير بوجه من الوجوه.

وليس عند أكثر الناس غير أقوال هؤلاء الفِرق الثلاثة، وطالب الحق إذا رأى ما في هذه الأقوال من الفساد، والتناقض، والاضطراب، ومناقضة بعضها لبعض، ومعارضة بعضها لبعض بقي في الحيرة؛ فتارة يتحيز إلى فِرقة منها له ما لها وعليه ما عليها ، وتارةً يتردد بين هذه الفِرق تميميًّا مرةً وقيسيًّا أُخرى، وتارة يَلقى الحرب بينهما ويقف في النظارة، وسبب ذلك خفاء الطريقة المُثلى والمذهب الوسط الذي هو في المذاهب كالإسلام في الأديان، وعليه سلف الأُمة وأئمتها والفقهاء المعتبرون؛ من إثبات الحِكَم والأسباب والغايات المحمودة في خلقه سبحانه وأمره، وإثبات (لام التعليل) و(باء السببية) في القضاء والشرع، كما دلت عليه النصوص مع صريح العقل والفطرة، واتفق عليه الكتاب والميزان.

ومَن تأمل كلام سلف الأُمة وأئمة أهل السنة رآه ينكر قول الطائفتين المنحرفتين عن الوسط؛ فينكر قول المعتزلة المكذبين بالقدر، وقول الجهمية المنكرين للحِكَم والأسباب والرحمة، فلا يرضون لأنفسهم بقول القدرية المجوسية، ولا بقول القدرية الجبرية نفاة الحكمة والرحمة والتعليل، وعامة البدع المحدثة في أصول الدين من

قول هاتين الطائفتين الجهمية والقدرية.

والجهمية -رؤوس الجبرية وأئمتهم- أنكروا حكمة اللَّه ورحمته، وإن أقروا بلفظ مجرد فارغ عن حقيقة الحكمة والرحمة، والقدرية النفاة أنكروا كمال قدرته ومشيئته؛ فأولئك أثبتوا نوعًا من الملك بلا حمد، وهؤلاء أثبتوا نوعًا من الحمد بلا ملك؛ فأنكر أولئك عُمومَ حَمْدِهِ، وأنكر هؤلاء عموم مُلكه.

وأثبت له الرسلُ وأتباعُهم عموم الملك وعموم الحمد، كما أثبته لنفسه؛ فله كمال الملك وكمال الحمد؛ فلا يخرج عينٌ ولا فعلٌ عن قدرته ومشيئته وملكه، وله في كل ذلك حكمة وغاية مطلوبة يستحق عليها الحمد، وهو في عموم قدرته ومشيئته وملكه على صراطٍ مستقيم، وهو حمده الذي يتصرف في ملكه به لأجله.

والمقصود أنهم كما انقسموا إلى ثلاث فِرق في هذا الأصل انقسموا في فرعه -وهو القياس- إلى ثلاث فِرق: فِرقة أنكرته بالكلية، وفِرقة قالت به وأنكرت الحِكَم والتعليل والأسباب، والفرقتان أخلت النصوص عن تناولها لجميع أحكام المكلفين، وأنها أحالت على القياس، ثم قالت غلاتهم: أحالت عليه أكثر الأحكام، وقال متوسطوهم: بل أحالت عليه كثيرًا من الأحكام لا سبيل إلى إثباتها إلَّا به».

قال ابن القيم في «الإعلام» (٣/ ٩٧) بعد ذكره للفِرق الثلاثة السابقة:

«والصواب وراء ما عليه الفرق الثلاث، وهو أن النصوص محيطة بأحكام الحوادث، ولم يُحِلنا اللَّهُ ولا رسوله على رَأْي ولا قياس، بل قد بيَّن الأحكام كلها، والنصوص كافية وافية بها، والقياس الصحيح حق مطابق للنصوص، فَهُمَا دليلان: الكتاب والميزان، وقد تخفى دلالةُ النص، أو لا تبلغ العالم؛ فيعدل إلى القياس، ثم قد يظهر موافقًا للنص فيكون قياسًا صحيحًا، وقد يظهر مخالفًا له فيكون فاسدًا، وفي

نفس الأمر لا بد من موافقته أو مخالفته، ولكن عند المجتهد قد تخفى موافقته أو مخالفته».

قال: «وكل فرقة من هذه الفرق سَدُّوا على أنفسهم طريقًا من طرق الحق؛ فاضطروا إلى توسعة طريق أخرى أكثر مما تحتمله.

*** أخطاء نفاة القياس:**

فنفاة القياس لما سدُّوا على أنفسهم باب التمثيل والتعليل واعتبار الحِكَم والمصالح -وهو من الميزان والقسط الذي أنزله اللَّه- احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب، فحمَّلوهما فوق الحاجة ووسعوهما أكثر مما يَسعانه، فحيث فهموا من النص حُكمًا أثبتوه ولم يبالوا بما وراءه، وحيث لم يفهموا منه نفوه، وحملوا الاستصحاب، وأحسنوا في اعتنائهم بالنصوص ونصرها، والمحافظة عليها، وعدم تقديم غيرها عليها من رأي أو قياس أو تقليد، وأحسنوا في رد الأقيسة الباطلة، وبيانهم تناقض أهلها في نفس القياس وتركهم له، وأخذهم بقياس وتركهم ما هو أولى منه.

ولكن أخطؤوا من أربعة أوجه:

أحدها: رد القياس الصحيح، ولا سيما المنصوص على علته التي يجري النص عليها مجرى التنصيص على التعميم باللفظ.

الخطأ الثاني: تقصيرهم في فهم النصوص؛ فكم من حُكْم دلَّ عليه النص ولم يفهموا دلالته عليه.

وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ، دون إيمائه وتنبيهه

وإشارته وعُرفه عند المخاطبين، فلم يفهموا من قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] ضربًا، ولا سبًّا، ولا إهانة غير لفظة (أف)! فقصَّروا في فهم الكتاب كما قصَّروا في اعتبار الميزان.

الخطأ الثالث: تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه، وجزمهم بموجبه؛ لعدم علمهم بالناقل، وليس عدم العلم علمًا بالعدم».

ثم قال:

«**الخطأ الرابع**: اعتقادهم أنَّ عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان حتَّى يقوم دليلٌ على الصحة؛ فإذا لم يقم عندهم دليلٌ على صحة شرطٍ أو عقدٍ أو معاملةٍ استصحبوا بطلانه؛ فأفسدوا بذلك كثيرًا من معاملات الناس وعقودهم وشروطهم بلا برهان من الله، بناءً على هذا الأصل، وجمهور الفقهاء على خلافه»[١].

* أخطاء القياسيين[٢]:

وأما أصحاب الرأي والقياس؛ فإنهم لما لم يعتنوا بالنصوص، ولم يعتقدوها وافية بالأحكام، ولا شاملة لها -وغُلاتُهم على أنها لم تفِ بعُشر معشارها-؛ فوسَّعوا طرق الرأي والقياس، وقالوا بقياس الشَّبَه، وعلقوا الأحكام بأوصاف لا يُعلم أنَّ الشارع علَّقها بها، واستنبطوا عللاً لا يُعلم أن الشارع شرع الأحكام لأجلها، ثم

---

(١) «إعلام الموقعين» (٣/ ١٠٧ - بتحقيقي).

(٢) ما تحته في «الإعلام» (٣/ ١١٥ - بتحقيقي).

اضطرهم ذلك إلى أن عارضوا بين كثير من النصوص والقياس.

ثم اضطربوا؛ فتارة يُقدِّمون القياس، وتارة يُقدِّمون النص، وتارة يُفرِّقون بين النص المشهور وغير المشهور، واضطرهم ذلك أيضًا إلى أن اعتقدوا في كثير من الأحكام أنَّها شُرعت على خلاف القياس؛ فكان خطؤهم من خمسة أوجه:

أحدها: ظنهم قصور النصوص عن بيان جميع الحوادث.

الثاني: معارضة كثير من النصوص بالرأي والقياس.

الثالث: اعتقادهم في كثير من أحكام الشريعة أنها على خلاف الميزان والقياس -والميزان هو العدل-؛ فظنوا أن العدل خلاف ما جاءت به هذه الأحكام.

الرابع: اعتبارهم عللاً وأوصافًا لم يُعلم اعتبار الشارع لها، وإلغاؤهم عللاً وأوصافًا اعتبرها الشارع -كما تقدم بيانه-.

الخامس: تناقضهم في نفس القياس -كما تقدم أيضًا-.

*** القياس الفاسد أصل كل شر:**

من أعظم الغلط والقياس الفاسد الذي ذمَّه السلف؛ قال ابن سيرين: «أوَّل من قاس إبليس، وإنما عُبِدت الشمس والقمر بالمقاييس»[1]، وهو القياس الذي اعترف

(١) أخرجه الدارمي (١/ ٦٥)، وابن جرير (٨/ ٩٨)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم» (١٦٧٥)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١/ ٤٦٦) رقم (٥٠٦)، والبيهقي في «المدخل» (٢٢٣)، وأبو إسماعيل الهروي في «ذم الكلام» رقم (٣٥٦)، وابن حزم في «الإحكام» (٨/ ٣٢)، وإسناده حسن.

أهل النار في النار ببطلانه، حيث قالوا: ﴿تَاللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ . إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٩٧-٩٨].

وذم اللَّه أهله بقوله: ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]؛ أي: يقيسونه على غيره ويُسوُّون بينه وبين غيره في الإلهية والعبودية.

وكل بِدْعة ومقالة فاسدة في أديان الرسل فأصلُّها من القياس الفاسد؛ فما أنكرت الجَهْميةُ صفاتَ الربِّ وأفعالَه، وعُلوَّهُ على خلقه، واستواءَه على عرشه، وكلامَهُ وتكليمَهُ لعباده، ورؤيتَهُ في الدار الآخرة إلَّا من القياس الفاسد!

وما أنكرت القَدَريَّةُ عمومَ قدرته ومشيئته، وجعلت في ملكه ما لا يشاء، وأنه يشاء ما لا يكون إلَّا بالقياس الفاسد!

وما ضلَّت الرافضةُ وعادوا خيار الخلق، وكفَّروا أصحاب محمد ﷺ، وسَبُّوهم إلَّا بالقياس الفاسد!

وما أنكرت الزنادقةُ والدُّهْريةُ معادَ الأجسام، وانشقاقَ السماوات، وطيَّ الدنيا، وقالت بقدم العالم إلَّا بالقياس الفاسد!

وما فَسَد ما فَسَد من أمر العالم، وخرب ما خرب منه إلَّا بالقياس الفاسد، وأولُ ذنبٍ عُصِيَ به القياس الفاسد، وهو الذي جَرَّ على آدم وذريته من صاحب هذا القياس ما جر!

فأصلُ شر الدنيا والآخرة -جميعه- من هذا القياس الفاسد!

وهذه حكمة لا يدريها إلَّا مَن له اطلاع على الواجب والواقع، وله فقه في الشرع والقدر. قاله ابن القيم (٣/ ٢٠٥-٢٠٦).

* شروط أركان القياس:

الركن الأول: الأصل.

شروط الأصل: قال الماتن -رحمه اللَّه-: **(ومن شرط الأصل أَنْ يكون ثابتًا بدليل متفق عليه بين الخصمين)**.

بعد أَنْ عرَّف المصنِّفُ -رحمه اللَّه- القياس وذكر أركانه، ذكر شروطًا يجب توفرها في كل ركنٍ من هذه الأركان؛ يمكن تلخيصها بالآتي:

أولاً: أَنْ يكون الحكم ثابتًا بنصٍّ أو إجماعٍ؛ فالحكم الذي ثبت بقياس لا يكون أصلًا(١)، والنصُّ هو كتاب أو صحيح سنة، وهذا شرط لا خلاف فيه.

ثانيًا: أَنْ لا يكون هذا الحكم قد عُدل به عن أصل استُثني به عن حكم نظائره؛ فالشرع جوَّز أشياء يسميها العلماء: (قضايا أعيان)؛ فهذه ليست على الأصل، وهي أمور مستثناة، وذلك مثل شهادة خزيمة بن ثابت؛ فقد جعل النَّبِيُّ ﷺ شهادته بشهادة رجلَين، في قصةٍ ذكرها أبو داود في «السنن» رقم (٣٦٠٧) بإسناد صحيح أنَّ النَّبِيَّ ﷺ ابتاع فرسًا...، وفيه: «فَجَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ شَهَادَةَ خُزَيْمَةَ بِشَهَادَةِ رَجُلَينِ»(٢)؛ فهذه الشهادة أمرٌ خاصٌّ بخزيمة، فلا يكون أصلًا.

الركن الثاني: الفرع.

---

(١) هذا مذهب الجمهور، وخالف بعضهم، انظر: «المحصول» (٢/ ٢/ ٤٨٤)، و«المستصفى» (٢/ ٣٢٥)، و«شفاء العليل» (٦٣٦)، و«البحر المحيط» (٥/ ٨٤)، و«الإبهاج» (٣/ ١٥٦)، و«الإحكام» للآمدي (٣/ ١٩٤).

(٢) انظر تخريجه فيما مضى (ص ٣٩-٤٠)، وينظر هناك كلمة عن (قضايا الأعيان).

الفرع: هو الواقعة التي لم يرد نص فيها، ونبحث له عن حكم، مثل حكم شرب النبيذ؛ فالخمر: أصل، والنبيذ: فرع، والعلَّة في تحريم الخمر: الإسكار؛ فإِنْ وُجِدَتْ هذه العلَّةُ في الفرع أعطينا الفرع حكم الأصل؛ فأصبح النبيذ حرامًا.

فالفرع هو محل الحكم المطلوب إثباته فيه، وهو الواقعة التي لم يرد فيها نص.

✷ شروط الفرع:

قوله: **(ومن شروط الفرع: أَنْ يكون مناسبًا للأصل)**.

ويمكن إجمال شروط الفرع بالأمور الآتية:

أولاً: أَنْ يكون موضوعه وموضوع الأصل واحدًا؛ فلا يكونا متباينين، مثاله: لا يجوز أَنْ نقيس البيع على النكاح؛ لأنَّ الناس يُقيمون البيع على المماسكة والمشاحة والربح، ويقيمون النكاح على المساهلة والمسامحة والسخاء وحسن الخلق؛ فهذان أمران متباينان، فلا يمكن أَنْ نلحق مسألة في النكاح على مسألة في البيع.

ثانيًا: وجود علَّة الأصل في الفرع؛ لأنه مناط تعدية الحكم إلى هذا الفرع؛ فلا بُدَّ أَنْ يوجد فيه العلَّة الموجودة في الأصل؛ لأنَّ ثمرة القياس أَنْ يتعدى الحكمُ من الأصل إلى الفرع.

ثالثًا: أَنْ لا يكون منصوصًا عليه؛ لأن القياس مع ورود النص لا يُعمل به، فإِنْ وجدنا نصًّا في هذا الفرع من كتاب، أو سنة، أو في أقوال الصحابة؛ فنحن أهنأ بأقوالهم من القياس.

عِلْمًا بأنَّه لا يوجد -على التحقيق- قياس صحيح يخالف النصَّ الصريح، قال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٩/ ٢٨٨): «ودلالة القياس الصحيح توافق دلالة

النص، فكلُّ قياس خالف دلالة النصِّ؛ فهو قياس فاسد، ولا يوجد نصٌّ يخالف قياسًا صحيحًا، كما لا يوجد معقول صريح مخالف للمنقول الصحيح»[(١)].

ولذا؛ كان «أصحُ الناس قياسًا أهلَ الحديث، وكلما كان الرجل إلى الحديث أقرب كان قياسه أصح، وكلما كان عن الحديث أبعد كان قياسه أفسد»[(٢)].

الركن الثالث: حكم الأصل.

قوله: (ومن شرط الحكم أَنْ يكون مثل العلة..).

* شروط حكم الأصل:

قال الإمام أحمد: «إنما القياس أَنْ تقيسَ على أصلٍ؛ فأمَّا أَنْ تجيءَ إلى الأصل فتهدمه، ثم تقيس؛ فعلى أيِّ شيءٍ تقيس؟!»[(٣)]، ويمكن إجمال شروط حكم الأصل بما يلي:

أولاً: أَنْ يكون الحكم شرعيًّا عمليًّا ثبت بنص؛ فقولنا: (حكم شرعي) لإخراج الحكم العقلي، والحكم العادي، والحكم المأخوذ بالتجربة، وقولنا: (عملي) لإخراج الأحكام المتعلقة بالعقيدة، والأخلاق والتزكية.

ثانيًا: أَنْ يكون هذا الحكم معقول المعنى، ومن المعلوم عند العلماء أَنَّ

---

(١) انظر ما قدَّمناه عن ابن القيم (ص ٤٧٢).

(٢) «إعلام الموقعين» (٤/ ١٦٨ - بتحقيقي).

(٣) «العدة» (٤/ ١٣٣٦) للقاضي أبي يعلى، و«إعلام الموقعين» (٤/ ١٣٤ - بتحقيقي).

الأعداد والتقديرات الشرعية والعبادات المحضة(١)؛ الأصل فيها عدم الالتفات إلى المعاني، بخلاف المعاملات والعادات؛ فأصل العبادات لا تثبت بالقياس لتخلُّف هذا الشرط، ولأنَّ الأصل في العبادات أنَّها موضوعة للابتلاء، وليست موضوعة من أجل التماس المعاني.

ثالثًا: أَنْ لا يكون حكمًا مُختصًّا بالأصل؛ مثلًا: في قتل العمد يقتل القاتل، والعلَّة إزهاق النفس والعدوان، ولذا يُلحِقُ العلماء بالقتل بالمثقل القتل بالمحدد، وهذا مذهب جماهير أهل العلم؛ فالناس من عاداتهم أَنْ يقتلوا بما له حدّ كالسكين والرمح والمسدس والسيف، فلو جاء رجل وألقى صخرة كبيرة على رأس رجل آخر فقتله؛ فهذا قتل بمثقل، ومذهب الجماهير -هنا- القاتل يقتل، وهو القول المعتمد عند الحنفية، خلافًا لمذهب أبي حنيفة، ولكن أصحابه من مثل أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضي، ومحمد بن الحسن الشيباني، والحسن بن زياد اللؤلؤي يقولون بقتله؛ ذلك لأنَّ العلَّة حاصلة في هذه الحالة، ومذهب الجماهير أنَّ الوالد لا يقتل بولده(٢)، وهذا حكم مختصٌّ به، فلا يقاس عليه غيره.

رابعًا: أَنْ لا يكون منسوخًا، فإذا كان الحكم منسوخًا؛ فلا يقاس عليه.

الركن الرابع: العلة.

قوله: **(ومن شرط العلَّة: أَنْ تطرد في معلولاتها؛ فلا تنتقض لفظًا،**

---

(١) تفطَّن لوصف (المحضة)! وانظر ما قدَّمناه -قريبًا-.

(٢) انظر تفصيل المسألة في «الإشراف» للقاضي عبد الوهاب (٤/ ٨٦) مع تعليقي عليه، وسيأتي قريبًا.

ولا معنًى).

العلة: هي الوصف الذي يبنى عليه الحكم بناء على وجوده في الفرع؛ فهي مناط تشريع الأحكام، فالأحكام تدور مع العلل وجودًا وعدمًا؛ فإِنْ وُجِدَتِ العلَّةُ وُجِدَ الحكمُ، وإِنْ تعطَّلت العلَّةُ تعطَّل الحكمُ، وهي بخلاف الحكمة؛ فإنَّها قد تتخلف عن الحكم ويبقى الحكم مع أنَّها قد تنوب في بعض المسائل عن العلَّة، فتعامل معاملتها، وهذا يكون في أمور ضيِّقة.

ويُعرِّف الأصوليون العلَّة بأنها: (وصف ظاهر منضبط)؛ فلا بُدَّ من أَنْ تكون العلَّة وصفًا ظاهرًا، لا وصفًا خفيًّا، ولا بُدَّ من أَنْ يكون هذا الوصف منضبطًا؛ فلا يجوز أَنْ يكون مطردًا نسبيًّا.

*** شروط العلة:**

الشرط الأول: أَنْ يكون الوصف ظاهرًا؛ أي: أَنْ يمكن التحقق من وجوده في الأصل والفرع بعلامة ظاهرة وأمارة لائحة، فالإسكار وصف ظاهر، وقد يعترض معترض فيقول: بعض مدمني الخمر يشرب النبيذ ولا يسكر! فنقول: ليست العبرة هكذا، وإنما العبرة بآحاد الناس؛ فلو شرب الخمر لسكر، والنبيذ متى أسكر حرمناه لإلحاقنا إياه بالخمر.

الشرط الثاني: أَنْ يكون الوصف مُنضبطًا، مثاله: مَن قتل مَن يرثه؛ فإنه يُحرم من الميراث؛ لأنه (من استعجل الشيءَ قبل أوانه عوقب بحرمانه)، ومثله: رجل أوصى لآخر بمال بعد موته، فقتل المُوصَى إليه المُوصِي؛ فيُحرم من الميراث؛ لأنه استعجل الشيءَ قبل أوانه؛ فالحالتان سيان.

الشرط الثالث: أَنْ تكون العلَّة وصفًا مناسبًا للحكم؛ أي: أَنْ يكون ربط الحكم -وجودًا وعدمًا- بهذه العلَّة يحقِّق شيئًا من المقاصد الشرعية من جلب مصلحة أو دفع ضرر؛ فالحكمة لا تهدر، والمعنى يُلتمس؛ فمثلًا: لا نقول: (إنَّ علَّة تحريم الخمر أنها سائلة)! فهذا الوصف لا يناسب؛ لأنَّه لا تتحقَّقُ به مصلحة، ولا يندفع به ضرر، أو: (لأنَّ لونها أحمر)! فهذا لا يناسب، إذ لا يتحقق من خلالها مقصد شرعي، ولا يتحقق من ورائها معنًى، وهذا ما يُسمَّى عند الأصوليين: بـ(المناسب)؛ فالمناسب: هو ما يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلًا بجلب المنفعة، واتقاءً بدفع المضرة.

ويذكر الأصوليون قاعدةً تحت هذا المعنى، وهي: (ربط الحكم بالمشتق يؤذن بعِلِّية ما منه الاشتقاق)؛ فالعلة تدور مع المعنى الذي يقبل الاشتقاق، وليس مع اللفظ الجامد.

الشرط الرابع: أَنْ يكون هذا الوصف مُتعدِّيًا؛ فالعلَّة يجب أَنْ تقبل التعدي إلى الفرع، فلوكان الحكم لا يقبل التعدي، والعلَّة خاصة -كشهادة خزيمة-؛ فهذه لا تصلح أَنْ تكون علَّةً في القياس؛ فهي عِلَّةٌ قاصرة.

مثلًا: أَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ الأعرابيَّ الذي وطأ أهله في نهار رمضان بالكفارة[1]، وكانت العلَّة الجماع في نهار رمضان؛ فهل يلحق الأكل والشرب بالجماع؟ في هذا خلاف، والراجح أنَّ الآكل والشارب في نهار رمضان له حكمٌ آخر، وذلك أنَّ الكفارة تجبر الذنبَ، وتزجر العبدَ، والإنسان قد يلج في باب الجماع والوِقاع وهو لا

---

(١) أخرجه البخاري (١٩٣٦) من حديث أبي هريرة.

يريد، وذلك بأن يتلبس بمقدماته وهو عازم على عدم إتمامه، بخلاف الأكل والشرب فإنَّ القصد أصالةً وارد.

فجماع الزوجة في رمضان في حادثة الأعرابي تتعدى من جهة: (أنَّ كُلَّ مَن جامع زوجته في رمضان عليه كفارة)، ولا تتعدى من جهة: (الأكل والشرب عمدًا أو الزنا).

الشرط الخامس: أَنْ لا يكون الوصف مُلْغًى؛ فهناك وصف مشترك نصص عليه الشرع، ولكنه لم يجعل الاشتراك في هذا الوصف مساويًا له من جميع الجهات؛ فمثلًا: البنت والابن بينهما وصف مناسب وهو البُنُوَّة، وهي حاصلة في الذكر والأنثى، ولكن لا يجوز أَنْ نجعل البُنُوَّةَ وصفًا غير ملغًى في نصيب الذكور مع الإناث في الميراث، ولذا قال اللّه -تعالى-: ﴿**لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ**﴾ [النساء: ١١]؛ فَوَصْفُ البُنُوَّةِ ألغاه الشرعُ، ولم يُعلِّق عليه الحُكْمَ، مع أَنَّ وَصْفَ البُنُوَّة ظاهر، ومُنضبط، ومناسب، وليس خاصًّا، ولكنْ أهمله الشرع.

مثال أخر: قَتْلُ الوالدِ ولدَهُ: القتل وصف ظاهر، ومنضبط، ومناسب، وحَصَلَ العمد، ولكن لا يقتل الوالد بولده؛ لأنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: «لَا يُقَادُ الوَالِدُ بِوَلَدِهِ»[(١)]؛ فالشرع في هذه الصورة ألغى هذه العلَّة: (القتل العمد)، مع أنها ظاهرة، ومنضبطة، ومناسبة، وغير قاصرة؛ فعلى مذهب الجماهير -وهو الراجح- إذا قتل الوالد ولده؛

---

(١) أخرجه الترمذي (١٤٠٠)، وابن ماجه (٢٦٦٢)، وأحمد (١/ ٢٢، ٤٩)، وعبد بن حميد (٤١)، وابن أبي شيبة (٩/ ٤١٠)، والطبراني في «الأوسط» (٨٩٠١)، والدارقطني (٣/ ١٤١)، والبيهقي (٨/ ٧٢) من حديث عمر **بإسناد جيد**.

فإنَّ له فيه شبه ملك، فلا يقتل به.

وهذا معنى اشتراط كون العلّة مطردة، وهو المَعْنِي بكلام الماتن السابق؛ فهو لا يجوز تخصيص العلة، وإنما اشترط اطرادها، ومعنى ذلك: أَنْ تكون كلما وُجِدَتْ وُجِدَ الحكمُ. وهذا أمرٌ مُختلفٌ فيه بين الأصوليين[1]، قال في «المحصول» (٢/ ٢/ ٣٠٥): «والمراد منه الوصف الذي لم يعلم كونه مناسبًا ولا مستلزمًا للمناسب إذا كان الحكم حاصلاً مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحلِّ النزاع؛ فهذا هو المراد من الاطراد والجريان، وهو قول كثير من قدماء فقهائنا».

وذهب بعضهم[2] إلى أنَّ الطرد لا يصلح أَنْ يكون مسلكًا من مسالك العلَّة[3]، وأمَّا عن كونه شرطًا في صحتها للتعليل بها؛ فإنَّه مبنيٌّ على الخلاف بينهم في جواز النقض فيها.

قال الماتن عَقِبَ اشتراطه (الاطراد): «فلا تنتقض لفظًا ولا معنًى».

وصرَّح الماتن بهذا لتأكيد الاطراد من جهة، وتفصيل مقابله، وهو النقض، وجعله قسمين: في **اللفظ، والمعنى**.

وانتقاض العلّة في اللفظ: أن تصدق الأوصاف المعبَّر بها عن علَّة الحكم بدون الحكم؛ كقولنا في المثقل: إنَّه قتل عدوانًا، وبالمحدد إنَّه قتل عدوانًا كذلك؛ فيقاس القتل بالمحدد على القتل بالمثقل؛ **فتنتقض** هذه العلَّة في حقِّ الوالد إنْ قتل ولده، إذ

---

(١) انظر: «البحر المحيط» (٣/ ١٨١)، و«العضد على ابن الحاجب» (٢/ ٢١٨).

(٢) انظر: «التبصرة» للشيرازي (٤٦٠).

(٣) سيأتي الكلام عليها قريبًا.

لا قصاص عليه بالنصِّ[1].

وانتقاض العلَّة في المعنى: أَنْ يوجد المعنى الذي علم الحكم به في الأصل في مكان آخر، ولا يترتب عليه الحكم.

مثاله: علّة الحكم في إيجاب الزكاة في الزروع دفع حاجة الفقير، وينقض هذا بأنَّ الجواهر الثمينة تَدفع حاجة الفقير، ولا زكاة فيها.

وتذكر كُتُب الأصول في النقض أمثلةً، تظهر ثمرتها في مسائل خلافية قليلة، فيها مناقضة بعضهم ببعض في التعليل، مثاله:

أن يقول الشافعي: إن مسح الرأس ركن في الوضوء؛ فيسن تثليثه[2] قياسًا على غسل الوجه.

فيعترض عليه المعترض: بأنَّه لما كان ركنًا في الوضوء؛ فإن المفترض أن لا يسن تثليثه بعد إكماله بزيادة على الفرض قياسًا على غسل الوجه، وتوضيح ذلك كما قال الدبوسي: «لما كان ركنًا في الوضوء لم يسن تثليثه بعد إكمال الفرض بزيادة يجوز بدونها في محل الفرض قياسًا على الغسل، فإنه مى أكمل فرضه بما ليس بفرض في محل الفرض لم يثلث ، فإن إكمال الغسل بمحل الفرض بالتثليث، وبعده لا تثليث، والمسح قد أكمل بالسنة في محل الفرض بالاستيعاب مرَّة وأنت تثلثه بعد ذلك»[3].

---

(١) المُتقدِّم قريبًا.

(٢) الروايات التي فيها تثليث المسح -على التحقيق- شاذة!

(٣) «تقويم أصول الفقه» (ق ٦٧٥)، انظر: «أصول السرخسي» (٢/ ٢٣٩-٢٤٠)، =

ومثال آخر:

(لو قال الشافعي: إنَّ الإسلام لا يعد شرطًا من شروط الإحصان، وقال في تعليل ذلك: إنَّ الكفار جنس يجلد بكرهم مئة، فيرجم ثيبهم قياسًا على المسلمين، وذلك لأن جلد المئة غاية في حد البكر، والرجم غاية في حد الثيب، ومتى ما وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته، بناء على أنَّ النعمة كلما كانت أكمل فالجناية عليها أفحش، فتغلظ العقوبة، وهذا يعني أنه إذا وجب في البكر مئة جلدة؛ فإنَّه يجب في الثيب ما هو أغلظ، وليس أمامنا إلَّا الرجم حيث لم يوجب الشرع فوق الجلد سوى الرجم.

ويلاحظ هنا: أنهم جعلوا جلد البكر -وهو حكم!- علَّة لرجم الثيب، فيقول المعارض: المسلمون إنما يجلد بكرهم مئة؛ لأنه يرجم ثيبهم، ولا نسلم لكم أنَّ جلد البكر علّة لرجم الثيب، بل العكس هوالصحيح؛ فإنَّ رجم الثيب هو العلَّة لجلد البكر، فكان ذلك نكسًا للتعليل؛ لأنَّ ما جعله الشافعية علَّة -وهو جلد البكر-، جعله الحنفي معلولاً فبطل قياسهم)[1].

المتأمل والمتمعن في كلام الأصوليين في (مباحث العلّة) يجدها لا تخلو من دقائق لا يتمكن العالم -فضلاً عن غيره- فهمها من دون دقة فكرٍ، وإمعان نظرٍ، بل قد يجد فيها -أحيانًا- مفاوز لا تخلو من مخافات زلل النظر، ولعل في بعضها

= و«تيسير التحرير» (٤/ ١٦٢)، و«كشف الأسرار» (٤/ ٥٦-٥٧).

(١) انظر: «تقويم أصول الفقه» (ق ٦٧١-٦٧٧)، و«مرآة الأصول» للإزميري (٢/ ٣٥٨-٣٥٩)، و«كشف الأسرار» (٤/ ٥٢-٥٣، ٥٦-٥٧)، و«أصول السرخسي» (٢/ ٢٣٨).

مشربٌ لا يصفو للسُّنِّيِّ المُعظم لأصول أهل السنة، وأكثر ما يظهر ذلك في مبحث (مسالك العلّة)؛ فإنَّ فيها عبارات سمعت من بعض مشايخي في الأصول عند تدريسه إيَّاها: هكذا وجدناها! وهي جامدة، لا فائدة فيها، ولا سيما عند ذكر المناقشات والاعتراضات؛ فهي مدفوعة بأدق دفع!

ولا أنصح طلبة العلم -ولا سيما المبتدئين في هذا الفن- الاشتغال بها، وعليهم الاشتغال بما هو أولى لهم وأنفع.

ومن باب المعرفة بكليات الأصول نفرد كلمةً لـ(مسالك العلّة)؛ فنقول: وباللَّه -سبحانه وتعالى- أصول وأجول:

✻ مسالك العلة:

مسالك العلَّة: هي معرفة الطرق التي نتوصل من خلالها إلى تحديد العلَّة الموجودة في الأصل.

وهذه الطرق هي:

الطريق الأولى: العلَّة عن طريق النص؛ فقد تأتي العلَّة مصرحًا بها في نصٍّ سواء كان من كتاب ربنا، أو من حديث نبينا ﷺ، ويندرج تحت الطريق الأول ثلاثة أقسام:

الأول: العلَّة التي تُعْرَفُ من خلال النصِّ على وجه قطعي، مثل قول اللَّه -عزَّ وجلَّ-: ﴿**فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لاَ يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا**﴾ [الأحزاب: ٣٧]، كان عند العرب إذا تزوج الولد المُتبنَّى؛ فإنَّ زوجته تكون محرمة على المُتَبنِّي كحرمة زوجات الأبناء من

الأصلاب، فأذن اللَّه لنبيه بالزواج من زوجة زيد بعد أَنْ قضى منها وطرًا، وبيَّن العلَّة فقال: ﴿لِكَيْ لاَ يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ..﴾؛ فهذه علَّه صريحة، فلفظ: ﴿لِكَيْ لاَ﴾ فيه تصريح بالتعليل.

ومثله: قوله ﷺ: «إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ عَنِ ادِّخَارِ لُحُومِ الأَضَاحِي مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ الَّتِي دَفَّتْ»(١)؛ فهذه علَّة منصوصة لا تحتمل معنًى آخر.

وكذلك: ما أخرجه الشيخان من حديث سهل بن سعد -رضي اللَّه عنه-، قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «إِنَّمَا جُعِلَ الاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ البَصَرِ»(٢)، وهنا العلة صريحة.

الثاني: علَّة منصوصة لكن التصريح بها غير واضح؛ من مثل قوله -تعالى-: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ [النساء: ١٦٠]؛ فبسبب (الظلم والصد) حرَّم اللَّه عليهم طيبات أحلت لهم؛ فالعلة: (الظلم والصد)، ولكن هنا العلة ليست واضحة كوضوحها في الآيات الأُولى.

وكقوله -تعالى-: ﴿ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٤٦]؛ فهذا الجزاء بسبب البغي، وقول النَّبِيِّ ﷺ في المحرم الذي وقصته دابتُهُ، حيث قال: «لَا تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ؛ فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ القِيَامَةِ مُلَبِّيًا»(٣)؛ فلأنه يبعث يوم القيامة مُلبيًا فاجعلوا رأسه

---

(١) أخرجه مسلم (١٩٧١) من حديث عائشة.

(٢) أخرجه البخاري (٥٩٢٤)، ومسلم (٢١٥٦).

(٣) أخرجه البخاري (١٢٦٥)، ومسلم (١٢٠٦) من حديث ابن عباس.

مكشوفًا، وقول النَّبِيِّ ﷺ في الهرة: «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ»[1]؛ فالعلَّة: أنها من الطوافين؛ فالعلَّة منصوصة، لكن يشوبها شيء من الغموض.

الثالث: علَّة منصوصة بدلالة الإشارة، وهي: أَنْ يكون عندنا وصف، وهذا الوصف يقترن مع حكم، ومن خلال هذا الاقتران نفهم أنَّ الشرع ما نصص على هذا الحكم إلَّا من أجل هذا الوصف.

مثلًا قال اللَّه -تعالى-: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ [المائدة: ٣٨]؛ فـ(السارق) وصف، وقد ربط الشرع حكم القطع بهذا الوصف، فتكون علَّة القطع: السرقة، وأُخِذَتْ هذه العلَّة من النص، مع أنه لا يوجد في النص: (من أجل كذا)؛ ففي مثل هذا إشارة إلى أنَّ الشرع ما شَرَعَ هذا الحكم إلَّا من أجل هذا الوصف.

مثال آخر: قال النَّبِيُّ ﷺ: «لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ»[2]؛ فالعلَّة كونه وارثاً، فَرَبَطَ حكم

---

(١) أخرجه أبو داود (٧٥)، والترمذي (٩٢)، والنسائي (١/ ٥٥، ١٧٨)، وابن ماجه (٣٦٧)، ومالك (١/ ٢٢-٢٣)، وابن أبي شيبة (١/ ٣١)، وعبد الرزاق (٣٥٢، ٣٥٣)، والشافعي في «المسند» (١/ ٢٢)، وابن خزيمة (١٠٤)، وابن الجارود (٦٠)، وابن حبان (٢٩٩)، وابن سعد (٨/ ٤٧٨)، والطحاوي (١/ ١٨)، والدارقطني (١/ ٧٠) من حديث أبي قتادة، وله طرقٌ وشواهد بها يصح، وانظر تعليقي على «الخلافيات» (٣/ ٨٥)، و«إعلام الموقعين» (٢/ ٣٣٦-٣٣٧)، **والحديث صحيح**.

(٢) أخرجه الترمذي (٢١٢٠، ٢١٢١)، وأبو داود (٣٥٦٥، ٢٨٧٠)، وابن ماجه (٢٧١٣)، وسعيد بن منصور (٤٢٨)، وأحمد (٥/ ٢٦٧)، والطيالسي (١١٢٧)، وعبد الرزاق =

منع الوصية بصفة كونه وارثاً، فعُلِمَت العلَّة من خلال الإشارة.

وكذلك في الحديث المتفق عليه من حديث أبي بكرة في قوله ﷺ: «لَا يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَان»[(١)]؛ فالعلَّة هي الغضب، وعلمناها من خلال الإشارة، ويلحق بالغضب صفات غيرها[(٢)]؛ لأنَّ الغضب فيه تشويش للفكر مما يؤدي إلى عدم التروي وإصابة الحق والعدل في الحكم، ولذا ألحق العلماء بقوله ﷺ: «لَا يَقْضِي القَاضِي وَهُوَ غَضْبَان»[(٣)] مَن كان جائعًا، أو كان مُصابًا إصابةً شديدة بحيث يشوش فكره ويحول بينه وبين إصابة الحق، وهكذا في سائر المعاني.

قال الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه»[(٤)] جامعًا هذه الأنواع:

«اعلم أنَّ العلة الشرعية إمارة على الحكم ودلالة عليه، ولا بُدَّ في ردِّ الفرع إلى الأصل من علَّةٍ تجمع بينهما، ويلزم أَنْ يدل دليلٌ على صحتها؛ لأنَّ العلة شرعية كما أنَّ الحكم شرعي، فكما لا بُدَّ من الدلالة على الحكم فكذلك لا بُدَّ من الدلالة على العلَّة.

= (٧٢٧٧، ١٦٣٠٨)، وابن أبي شيبة (١١/ ١٤٩)، وابن عدي (١/ ٢٩٠)، والطبراني (٧٥٣١، ٧٦١٥، ٧٦٢١)، والدارقطني (٣/ ٤١)، والبيهقي (٦/ ٢١٢، ٢٤٤، ٢٦٤) من حديث أبي أمامة **بإسناد صحيح**.

وفي الباب عن عدّة من الصحابة، انظر أحاديثهم في «نصب الراية» (٤/ ٤٠٣)، و«التلخيص الحبير» (٣/ ٩٢)، و«إرواء الغليل» (٦/ ٨٨).

(١) أخرجه البخاري (٧١٥٨).

(٢) انظر ما قدَّمناه (ص ٤٩٥، ٥٠٨).

(٣) أخرجه البخاري (٧١٥٨)، ومسلم (١٧١٧) من حديث أبي بكرة.

(٤) (١/ ٢١٠، ٢١٤) بتصرف واختصار.

والذي يدل على صحة العلَّة شيئان: أصلٌ واستنباط.

فأمَّا الأصل؛ فهو قول اللَّه، وقول رسوله ﷺ وأفعاله، وإجماع الأمة.

فأمَّا قول اللَّه وقول رسوله فدلالتهما من وجهين:

أحدهما: من جهة النطق.

والثاني: من جهة الفحوى والمفهوم.

فأمَّا دلالتهما من جهة النطق فمن وجوه بعضها أجلى من بعض، فأجلاها: ما صرَّح فيه بلفظ التعليل.

عن ابن عبَّاسٍ عن الصَّعب بن جِثَامة: أنَّه أهدى لرسول اللَّه ﷺ -وهو بودان أو بالأبواء- حمارًا وحشيًّا، فردَّه رسول اللَّه ﷺ، قال: فلما رأى رسول اللَّه ﷺ ما بوجهه قال: «إنَّا لم نرده عليك إلَّا أنَّا حرم»(١)، فبين النَّبيُّ ﷺ بهذا القول المعنى الذي لأجله رده، ليُعلم أنَّ اصطيادَ المحرمِ وما صِيدَ له وأُهْدِيَ إليه بمنزلة واحدة.

ويليها في البيان: أنْ يعلق الحكم على عين موصوفة بصفة، وقد يكون هذا بلفظ الشرط؛ كقول اللَّه تعالى: ﴿**وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**﴾ [الطلاق: ٦]؛ فالظاهر أنَّ حمل المرأة على وجوب النفقة.

وقد يكون بغير لفظ الشرط؛ كقول اللَّه تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ [المائدة: ٣٨] ظاهر أنَّ السرقة على وجوب القطع.

وأمَّا دلالتها من جهة الفحوى والمفهوم فمن وجوه بعضها أجلى من بعض

---

(١) أخرجه البخاري (١٨٢٥، ٢٥٧٣، ٢٥٩٦، ٣٠١٢)، ومسلم (١١٩٣).

-أيضًا-، فأوضحها: ما دلَّ عليه بالتنبيه؛ كقول اللَّه تعالى: ﴿**فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ**﴾ [الإسراء: ٢٣] لفظ الآية يدل بالتنبيه عند سماعه على أنَّ الضرب أولى بالمنع من التأفيف.

ويلي ما ذكرناه في البيان أنْ يذكر صفة فيُفْهَمَ من ذكرها المعنى الذي تتضمنه تلك الصفة من غير وجه التنبيه على غيرها.

عن أبي بكرة عن النَّبيِّ ﷺ قال: «لا ينبغي للقاضي أن يقضي بين اثنين وهو غضبان»(١)، وعن أبي هريرة قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «إذا وقعت الفأرة في السمن؛ فإنْ كان جامدًا فألقوها وما حولها»(٢)؛ المفهوم بضرب من الفكر في هذين الحديثين أنَّ النَّبيَّ ﷺ إنَّما منع من الغضبان من القضاء لاشتغال قلبه في تلك الحال، وأن حكم الجائع والعطشان مثله، وأنَّه إنما أمر بإلقاء ما حول الفأرة من السمن إن كان جامدًا لينتفع بما سواه إذا لم يخالطه النجاسة، وأن الشيرج والزيت مثله في الحكم.

وأمَّا دلالة أفعال الرسول ﷺ؛ فهو أن يفعل شيئًا عند وقوع معنًى من جهته أو من جهة غيره فيعلم أنَّه لم يفعل ذلك إلَّا لمَّا ظهر من المعنى فيصير علَّة فيه، وهذا مثل ما روي أنَّ رسول اللَّه ﷺ سهى فسجد فيعلم أنَّ السهو علة للسجود.

وأمَّا الضرب الثاني من الدليل على صحة العلة؛ فهو الاستنباط، وذلك من وجهين:

---

(١) مضى تخريجه.

(٢) علَّقه الترمذي (١٧٩٨)، ووصله أبو داود (٣٨٤٢) وغيره من حديث أبي هريرة، ونحوه عن ميمونة عند البخاري (٥٥٣٨).

أحدهما: التأثير.

والثاني: شهادة الأصول.

فأمَّا التأثير؛ فهو أَنْ يوجد الحكم لوجود معنًى فيغلب على الظن أنَّه لأجله ثبت الحكم.

وأمَّا شهادة الأصول؛ فتختص بقياس الدلالة، مثل أَنْ يقول في أنّ القهقهة في الصلاة لا تنقض الوضوء، ما لا ينقض الطهر خارج الصلاة لا ينقضه داخل الصلاة كالكلام، فيدل عليها بأن الأصول تشهد بالتسوية بين داخل الصلاة وخارجها في هذا المعنى».

الطريق الثاني: كشف العلَّة عن طريق الاستنباط، ويُسميه العلماء: (السبر والتقسيم).

السبر: هو الاختبار؛ سبرتُ الشيءَ: خبرتُهُ وامتحنتُهُ، والتقسيم: هو حَصْرُ الأوصاف المحتملة التي يظنها المجتهد صالحة لِأَنْ تكون عِلَّةً للحكم، وعليه؛ فالتقسيم يكون قبل السبر.

مثال: قال النَّبِيُّ ﷺ: «كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ»[(١)]؛ فلم تأتِ العلَّة منصوصة.

ولمعرفة العلَّة فإنَّ علينا أَنْ نحصر الأوصاف التي يمكن أَنْ تكون علَّةً، وهذه العملية تسمى تقسيمًا، ثم نقوم بعرض هذه الصفات على شروط العلَّة، وهذه العملية تسمى سبرًا؛ فنقول: الخمر حرام؛ إمَّا لأنَّه سائلٌ، أو لأنَّ لونه أحمر، أو لأنَّه من التمر،

---

(١) أخرجه مسلم (٢٠٠٢) من حديث جابر.

أو لأنَّ رائحته كريهة، أو لأنَّه يُذهب العقل، وهذه أوصاف محتملة.

وعلينا -الآن- أَنْ نختبر كل وصف من هذه الأوصاف المذكورة، وذلك بعرضها على شروط العلَّة فنقول: كونه سائلاً وصف غير مناسب؛ لأنَّ الماء سائل وأحلَّه الشرع، وكذلك كونه أحمر غير مناسب، وكذلك كون رائحته كريهة غير مناسب؛ لأنَّ الخل رائحته كريهة وأحلَّه الشرع، وأمَّا كونه يُذهب العقل فمناسب، لذلك؛ فالعلة هي: إذهاب العقل، أو الإسكار.

*** العلة في الربويات:**

مثال آخر: قال النَّبِيُّ ﷺ: «الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالفِضَّةُ بِالفِضَّةِ، وَالبُرُّ بِالبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالمِلْحُ بِالمِلْحِ؛ مِثْلًا بِمِثْلٍ، سَوَاءً بِسَوَاء، يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الأَصْنَافُ؛ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ»[1].

وهذه المسألة يكثر ذكرها ودورانها في كتب الأصول؛ فالعلة في الذهب والفضة الثمنيّة؛ أي: لكونها أثمان الأشياء[2]، وهي الأصل في التقويم، فلا تقبل البيع والشراء، إلَّا مثلاً بمثل، سواء بسواء، ولا بُدَّ أَنْ تكون يدًا بيدٍ.

---

(١) أخرجه مسلم (١٥٨٧) من حديث عبادة بن الصامت.

وفي الباب عن أبي سعيد عند البخاري (٢١٧٦، ٢١٧٧، ٢١٧٨)، ومسلم (١٥٨٤)، وعن عمر عند البخاري (٢١٣٤، ٢١٧٠، ٢١٧٤)، ومسلم (١٥٨٦).

(٢) يقوم مقام الذهب والفضة اليوم: الدنانير والدراهم؛ إذ هي ثمن الأشياء، خلافًا لبعضِ الشُّذاذِ -ممن يحرصون على التقاط غرائب الأقوال، مع التلاعب فيها- ممن يُجوِّزن الربا في الدنانير!! وانظر: «التمهيد» لابن عبد البر (٤/ ٨٩)، و«إعلام الموقعين» (٣/ ٤٠١-٤٠٢/ بتحقيقي)؛ **فإنَّه مهم**.

واختلف العلماءُ في عِلِّيَّةِ باقي الأصناف: (البرّ، والشعير، والتمر، والملح)؛ وكذلك؛ هل هي محصورة في هذه الأصناف الأربعة أم يلحق بها غيرها؟

قال الصنعاني في «سبل السلام» (٥/ ١١٣): «وإلى تحريم الربا فيها -أي: الأصناف الستة- ذهبت الأُمَّة كافة، واختلفوا فيما عداها؛ فذهب الجمهور إلى ثبوته فيما عداها، مما شاركها في العلَّة، ولكن لما لم يجدوا علَّةً منصوصةً اختلفوا فيها اختلافًا كثيرًا، يقوى للناظر العارف أنَّ الحقَّ ما ذهبت إليه الظاهرية من أنه لا يجري الربا إلَّا في الستة المنصوص عليها». انتهى.

فمذهب الحنفية؛ كما قال ابن الهمام في «شرح فتح القدير» (٧/ ٤): «علَّة تحريم الزيادة كونه مكيلًا مع اتِّحاد البدلَين في الجنس؛ فهي علَّة مركبة»؛ أي: أَنْ يكون مكيلًا وموزونًا، وتكون من جنس واحد، لكن لو اختلفت الأجناس فكما قال ﷺ: «بيعوا كيفما شئتم»، فما كان مكيلًا وموزونًا ومن جنس واحد فلا يجوز أَنْ نبدل إلَّا مِثْلًا بمثل يدًا بيد؛ فمثلًا الأرز مكيل وموزون، فلو أراد شخص أن يُبدِّلَ أرزًّا أمريكيًّا بأرزٍّ مصري بزيادة فيكون هذا البيع حرامًا، فلا بُدَّ أَنْ يكون مِثْلًا بمثل.

وقال -أيضًا-: «ولما رتب الحكم على المكيل والموزون مع الجنس تفرع عليه أنَّ العلة: الكيل مع الجنس»؛ فشرط المكيل أَنْ يقبل الوزن، والأصل فيه الحديث المشهور -الذي أخرجه الستة إلَّا البخاري- عن عبادة بن الصامت، قال: قال رسول الله ﷺ: «البُرُّ بِالبُرِّ، والشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، والتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، والمِلْحُ بِالمِلْحِ، والذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، والفِضَّةُ بِالفِضَّةِ؛ مِثْلًا بِمِثْلٍ سَوَاءً بِسَوَاءٍ»[1]؛ أي: كيلًا بكيلٍ،

---

(١) مضى تخريجه قريبًا.

وورد حديثٌ عند أحمد[١] بإسناد صحيح، قال فيه النَّبيُّ ﷺ: «لَا تَبِيعُوا الدِّينَارَ بِالدِّينَارَينِ، وَلَا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَينِ، وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَينِ»، قالوا: هذا صاع، والصاع مكيل.

ثم قال (ص ٥): «ومعلوم أنَّ الجواز في بيع الذهب بالفضة، والبر بالشعير لا يقتصر على زيادة الفضة والشعير، بل لو كان الزائد الذهب والبر جاز، ولكن ذلك محمول على ما هو المعتاد من تفضيل الذهب على الفضة، والبر على الشعير»؛ فالشيء الذي يكال ويوزن ولكنه لا يطعم يجري فيه الربا على مذهب الحنفية[٢]، على أنَّ العلَّة -عندهم- المكيل الموزون واتحاد الجنس، مثل الصابون؛ فهو يكال ويوزن، فلا يجوز استبدال حبة صابون بحبتين، بينما يجوز استبدال كتاب بكتابين، وسيارة بسيارتين.

ثم قال: «وتخصيص هذه الستة بالذكر؛ لأنَّ عامة المعاملات الكائنة يومئذٍ بين المسلمين كان فيها، وممن نُقِلَ عنه قصر حكم الربا على الستة ابن عقيل من الحنابلة، وهو -أيضًا- مأثور عن قتادة وطاوس[٣]».

وهذا أشهر أقوال أحمد على خلاف عند أحمد، ومذهب الزهري، والنخعي،

---

(١) في «المسند» (٢/ ١٠٩) من حديث ابن عمر، وهو عند مسلم (١٥٨٥) من حديث عُثمان بن عفان دون: «ولا الصاع بالصاعين».

(٢) انظر: «بدائع الصنائع» (٥/ ١٨٣)، و«الهداية» (٣/ ٦٧).

(٣) وقال به عثمان البتي، وابن حزم، انظر: «المحلى» (٨/ ٤٦٨)، و«الإنصاف» (٥/ ١٣»، و«المغني» (٤/ ٢٦-٢٧)، وهو اختيار الصنعاني، وسبق كلامه، والمقبلي في «المنار» (٢/ ٢٨).

وابن راهويه[(١)].

وردَّ بعضُ المُحققين هذا القولَ بأَنَّ التعليل بالوزن ليس فيه مناسبه؛ فهو طرد محض، بخلاف التعليل بالثمنية؛ فإنَّ الدراهم والدنانير أثمان المبيعات، والثمن هو المعيار الذي يعرف به تقويم الأموال؛ فيجب أَنْ يكون محدودًا مضبوطًا.

وقال البغوي في «شرح السنة» (٨/ ٥٧): «والدليلُ على أنَّ الوزنَ لا يجوز أَنْ يكون علَّةً اتفاقُ أهلِ العلم على أنَّه يجوز إسلام الدراهم والدنانير في غيرهما من الموزونات، ولو كان الوزن علَّةً لكان لا يجوز؛ لأنَّ كلَّ مالين اجتمعا في علَّة الربا لا يجوز إسلام أحدهما في الآخر». وبنحوه عند ابن القيم في «الإعلام» (٣/ ٤٠١ - بتحقيقي)، والقاضي عبد الوهاب في «الإشراف» (٢/ ٥٣٢ - بتحقيقي).

واستدل بعضُهم على هذا القول برواية: «ولا الصاع بالصاعين»، وهذا اللفظ اختصره معمر[(٢)] عن يحيى بن أبي كثير، أو وَهِمَ فيه، في تفصيلٍ مذكورٍ في كتبِ الحديث[(٣)].

وورد في بعضِ ألفاظ الحديث: «وكذلك الميزان»، وعليها اعتمد أصحاب هذا القول، وهي -على التحقيق- مُدرجة[(٤)].

---

(١) انظر: «المقنع» (٢/ ٦٤)، و«كشاف القناع» (٣/ ٢٥١)، و«الفروع» (٤/ ١٤٩).

(٢) روايته عند عبد الرزاق (٨/ ٣٣) وغيره.

(٣) انظر -لزامًا-: «المحلى» (٨/ ٤٨١).

(٤) انظر: «معرفة السنن والآثار» (٤/ ٤٨١، ٥٠٤)، و«فتح الباري» (٤/ ٥٠٤).

وأمَّا رواية: «وكذلك ما يُكال ويوزن»؛ فهي ضعيفة، انظر: «السنن الكبرى» (٥/ ٢٨٦) =

وأمَّا مذهب المالكية؛ فقال ابن رشد في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» (٢/ ١٣٢-١٣٤): «واختلفوا في المعنى العام الذي وقع التنبيه عليه بهذه الأصناف، أعني في مفهوم علَّة التفاضل، ومنع النَّسَاء فيها؛ فالذي استقر عليه حُذَّاق المالكية أنَّ سبب منع التفاضل: أمَّا في الأربعة؛ فالصنف الواحد من المدخر المقتات، وقد قيل: الصنف الواحد المدخر، وإِنْ لم يكن مقتاتًا، ومن شرط الادخار -عندهم-: أَنْ يكون في الأكثر، وقال بعض أصحابه: الربا في الصنف المدخر إِنْ كان نادرَ الادخار، وأمَّا العلَّة -عندهم- في منع التفاضل في الذهب والفضة؛ فهو: الصنف الواحد -أيضًا- مع كونهما رؤوسًا للأثمان، وقيمًا للمتلفات، وهذه العلَّة هي التي تعرف -عندهم- بالقاصرة؛ لأنَّها ليست موجودة -عندهم- في غير الذهب والفضة، وأمَّا علَّة منع النَّسَاء -عند المالكية- في الأربعة المنصوص عليها؛ فهو: الطعم والادخار دون اتفاق الصنف، ولذلك إذا اختلفت أصنافها جاز -عندهم- التفاضل دون النسيئة، ولذلك يجوز التفاضل -عندهم- في المطعومات التي ليست مدخرة».

ثم قال: «وقد قيل: إنَّ الادخار شرط في تحريم التفاضل في الصنف الواحد، وأمَّا منع النَّسَاء فيها فلكونها مطعومة مُدَّخرة، وقد قلنا: إنَّ الطعم بإطلاق علَّة لمنع النَّسَاء في المطعومات».

ثم قال في ذكر الأدلة: «وأمَّا المالكية؛ فإنَّها زادت على الطعم إمَّا صفة واحدة، وهو: الادخار على ما في «الموطأ»، وإمَّا صفتين، وهو: الادخار والاقتيات على ما اختاره البغداديون، وتمسَّكت في استنباط هذه العلَّة بأنَّه لو كان المقصود الطعم

= للبيهقي، و«المحلى» (٨/ ٤٨٣).

وحده لَاكْتُفِيَ بالتنبيه على ذلك بالنّصِّ على واحدٍ من تلك الأربعة الأصناف المذكورة، فلما ذكر منها عددًا عُلِمَ أنَّه قَصَدَ بكُلِّ واحدٍ منها التنبيه على ما في معناه، وهي: كلها يجمعها الاقتيات[(١)] والادخار[(٢)]».

قال: «أمَّا البر والشعير؛ فنبَّه بهما على أصناف الحبوب المدخرة، ونبَّه بالتمر على جميع أنواع الحلاوات المدخرة، كالسكر والعسل والزبيب، ونبَّه بالملح على جميع التوابل المدخرة لإصلاح الطعام، وأيضًا؛ فإنهم قالوا: لما كان معقول المعنى في الربا إنَّما هو أن لا يغبن بعض الناس بعضًا، وأن تحفظ أموالهم؛ فوجب أَنْ يكون ذلك في أصول المعايش، وهي الأقوات»؛ فمذهب المالكية أَنْ يكون طعامًا وقوتًا ويقبل الادخار.

وذهب إلى هذا المذهب ابن القيم في «الإعلام» (٣/ ٤٠١ - بتحقيقي)؛ فقال بعد أَنْ ذكر أقوال العلماء في علَّة تحريم الربا في الأجناس الستة: «وطائفة خصته بالقوت وما يصلحه، وهو قول مالك، وهو أرجح هذه الأقوال»، وذكر على إثره أسرارًا بديعة، وفوائد جمّة.

وأمَّا مذهب الشافعية؛ فقال الرافعي في «فتح العزيز شرح الوجيز» (٤/ ٧٤): «للشافعي -رضي اللَّه عنه- قولان في علَّة الربا فيها -أي: المطعومات الأربعة-.

أمَّا الجديد: أنَّ العلة هو الطعم لما روى معمر بن عبد اللَّه، قال: كنتُ أسمع رسول اللَّه ﷺ يقول: «الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْل بِمِثْل» علَّق الحكم باسم الطعام، والحكم

---

(١) الملح ليس بقوت؛ فتنبه!

(٢) عكَّر عليه ابن حزم (٨/ ٤٦٩) باللبن والبيض!

المعلق بالاسم المشتق معلل بما منه الاشتقاق؛ كالقطع المعلق باسم السارق، والجلد المعلق باسم الزاني.

والقديم: أنَّ العلَّة فيها الطعم مع الكيل والوزن، واحتجوا له بما رُوِيَ أنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: «الذهب بالذهب وزنًا بوزن، [والفضة بالفضة وزنًا بوزن]، والبر بالبر كيلًا بكيل»[(١)].».

وقال الإمام النووي في «المجموع» (٩/ ٤٩٧): «وهذا القول -أي: الثاني- ضعيف جدًّا، والتفريع إنما هو على الجديد»؛ فالجديد هو الطعم، والقديم هو الطعم مع الكيل والوزن، والقديم رواية عن أحمد». انتهى.

ونصر هذا الرأي بقوة ابن تيمية في «الفتاوى» (٢٩/ ٤٧٠)، ونقل ذلك عنه ابن مفلح في كتابه «الفروع» (٤/ ١٤٨)، واعتمدوا -أيضًا- على حديث: «الطعام بالطعام مثلًا بمثل»[(٢)]؛ أي: مثلًا بمثل -بكيل أو وزن-.

فالشافعية لما قالوا: (الطعام بالطعام) ما التفتوا إلى «مِثْلًا بمِثْل»، وهنالك رواية: «لَا رِبَا إِلَّا فِيمَا كِيلَ أَوْ وُزِنَ مِمَّا يُؤْكَلُ أَوْ يُشْرَبُ»، وهذه عند الدارقطني في «السنن» (٣/ ١٤)، وقد رجح فيه أنَّ هذه الرواية صحيحة من قول سعيد، وقد وَهِمَ مَن رفعها، وقول سعيد عزيزٌ، يُعَضُّ عليه بالنواجذ، وهو أصرح وأقدم ما وقفتُ عليه في المسألة.

---

(١) أخرجه الطحاوي في «المشكل» (٢/ ١٩٧) بهذا اللفظ، من حديث عبادة بن الصامت، وأصله في مسلم (١٥٩٢).

(٢) أخرجه مسلم (١٥٩٢) من حديث معمر بن عبد اللَّه.

فالمماثلة -الطعام بالطعام مِثْلًا بمِثْل- لا تكون إلَّا بالكيل أو الوزن، وقد نصص على الطعام، والأصناف الأربعة مطعومة في النقل والعقل، ولا بُدَّ من شيءٍ زائد عن الطعام، فنظرنا إلى الاقتيات؛ فوجدنا الملح مذكور وليس قوتًا، ونظرنا إلى قول النَّبِيِّ ﷺ: «مِثْلًا بِمِثْل» والمثلية تقتضي الكيل أو الوزن؛ إذن هذا القول القديم الذي ضعَّفه النووي رجحه ابن تيمية، وهو رواية عن أحمد، وقول سعيد، وقد ورد في حديث أبي هريرة وأبي سعيد بعض الألفاظ الثابتة في «الصحيح»؛ فقال: «الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْلًا بِمِثْل»[(١)]، وجاء على إثره قوله: «إنَّا نبيع الصاع بالصاعين»[(٢)]، وهذا يؤكد أنَّ المراد من: «مِثْلًا بِمِثْل» الكيل، وقد قال ابن قدامة في «المغني» (٤/ ١٢٦): «ولأنَّ لكلٍّ واحدٍ من هذه الأوصاف أثرًا، والحكم مقرون بجميعها في المنصوص عليه، فلا يجوز حذفه، ولأنَّ الكيل والوزن والجنس لا تقتضي وجوب المماثلة، وإنما أثره في تحقيقها في العلَّة ما يقتضي ثبوت الحكم لا ما تحقق شرطه، والطعم بمجرده لا تتحقق المماثلة به لعدم المعيار الشرعي فيه، وإنما تجب المماثلة في المعيار الشرعي وهو الكيل والوزن، ولهذا وجبت المساواة في المكيل كيلًا، وفي الموزون وزنًا، فوجب أَنْ يكون الطعم معتبرًا في المكيل والموزون دون غيرهما»، وهذا القول صحيح[(٣)]، ويشفع لهذا القول روايةٌ عند أحمد بإسناد صحيح في «المسند»[(٤)] من حديث أبي سعيد الخدري، قال: «قَسمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ طَعَامًا

---

(١) مضى تخريجه قريبًا.

(٢) أخرجه البخاري (٢٠٨٠)، ومسلم (١٥٩٥).

(٣) انظر -لزامًا- ما سيأتي قريبًا من الكلام على هذه المسألة تحت (تنقيح المناط).

(٤) برقم (٣/ ٨١).

مخْتَلِفًا، فتبَايَعْنَاهُ بَيْنَنَا بِالزِّيَادَةِ، فَنهَانَا النَّبِيُّ ﷺ أَنْ نَأْخُذَهُ إِلَّا كَيْلًا بِكَيْلٍ لَا زِيَادَةَ فِيهِ»، وهذا يكاد أَنْ يكون صريح قول أبي سعيد، وفي روايةٍ عند النسائي[(١)] صحيحة عن جابر، قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «لَا تُبَاعُ الصبرةُ مِنَ الطَّعَامِ بِالصبرةِ مِنَ الطَّعَامِ، وَلَا الصبرةُ مِنَ الطَّعَامِ بِالكَيْلِ مِنَ الطَّعَامِ المُسَمَّى».

* عود إلى مسالك العلّة:

وقد جرى على ألسنة الأصوليين بعض المصطلحات المهمة، ولها علاقة بالسبر والتقسيم، يحسن بطالب العلم أَنْ يُلِمَّ بها، ويعرفَ شيئًا عن بعضها[(٢)]، ومن

---

(١) في «المجتبى» (٧/ ٢٦٩) رقم (٤٥٤٨).

(٢) تجد مسالك القياس عند المتأخرين في غاية الوعورة والتعقد إلى حدٍّ يعجز القائسون -أنفسُهُم- عن إدراكها، والانتفاع بها، لِمَا يتجدد من الوقائع، ويحدث من القضايا، ولننظر -مثلاً- إلى لفظ: (المؤثر، والمناسب، والمخيل، وقياس الشبه، والطرد)، وهي من الاصطلاحات المهمة في القياس، واعتمد عليها الأصوليون في فَهْمِ القياس وضبطه، بحيث يتوقّع أنَّ عامة أهل القياس يفهمونها حقَّ الفَهْمِ، ولكن قال أبو حامد الغزالي -رحمه اللَّه تعالى- في «شفاء العليل» (١٤٣-١٤٤): «وقد أطلق الفقهاء المؤثر والمناسب والمخيل والملائم والمؤذن بالحكم والمشعر به، واستبهم على جماهير العلماء والأفاضل، إلَّا مَن شاء اللَّه، دركُ المَيزِ والفصلُ بين هذه الوجوه، واعتاص عليهم طريق الوقوف على حقائقها بحدودها وخواصها، واتّصل بأذيال هذه الأجناس قياس الشبه والطرد، وهي المغاصة الكبرى والغمرة العظمى؛ فلقد عزَّ على بسيط الأرض مَن يعرف معنى الشبه المعتبر، ويحسن تمييزه عن المخيل، والطرد وإجرائه على نهجٍ لا يمتزج بأحد الفنين».

ومَن أراد شهودًا على كلام الغزالي؛ فَلْيَقْرَأْ مباحثَ القياس في كتب المتكلمين، وقد شعر بعضهم بأثر القياس في الصدِّ عن الاستنباط المباشر من القرآن والسنة، ونقل بعض القائسين هذا =

ذلك:

أولاً: تنقيح المناط:

المناط هو مكان النوط، ويقال: ناطه بكذا ينوطه به نوطًا ومناطًا، إذا علّقه، والمراد هنا العلَّة؛ أي: لأنَّ الشارع ناط الحكم بها.

وأمَّا التنقيح: نَقَحَ الشيءَ: هَذَّبَهُ ومَيَّزَهُ، يقال: نَقَّحَ الشِّعْرَ تنقيحًا: هذّبه، وكلامٌ مُنقَّحٌ: لا حشوَ فيه؛ فتنقيح المناط؛ أي: تهذيب وتمييز العلَّة مما عَلِقَ بها من أوصاف لا تصلح للعِلِّية، ولذا عرَّفه البيضاوي(١) بقوله: «تنقيح المناط بأن يبيّن إلغاء الفارق».

مثال: النَّبِيُّ ﷺ أمر مَن واقع أهله في نهار رمضان بالكفارة(٢)، ونريد أَنْ نقوم

= الأثر كحجة لنفاة القياس، قال علاء الدين البخاري في «كشف الأسرار» (٣/ ٢٧٤): «قال القاضي الإمام في «التقويم»: قالوا: وفي الحَجْر عن القياس أمران بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين؛ فإنَّا متى حَجَرْنا عن القياس لزمنا المحافظة على النصوص والتبحر في معاني اللسان، وفي محافظة النصوص إظهار قالب الشريعة كما شُرعت، وفي التبحر في معاني اللسان إثبات حياة القالب؛ فتموت البدع بظهور القالب، ويسقط الهوى بحياة القالب؛ لأنَّ القالب لا يحيى إلَّا باستعمال الرأي في معاني النصوص، ومعانيها غائرة جمة لن تنزف بالرأي، وإن فنيت الأعمار فيها، فلا يفضل الرأي للهوى؛ فيتم أمر الدين».

والحاصل والغرض من هذا: أنَّه ينبغي توجيه الرأي في الدين على أنَّه القدرة العقلية على تفسير الكتاب والسنة والاستنباط منهما، وخدمة أحكامهما، وليس هو دليلاً ثالثًا معهما، فإذا أخذ الرأي هذه الوجهة صلح أمر أهل العلم الذين هم رؤساء الناس.

(١) انظر: «المنهاج» (٣/ ٥٧ - مع الإسنوي).

(٢) سبق تخريجه.

بعملية تقسيم، وبعد أَنْ نقوم بهذه العملية فإنَّا نريد أَنْ ننقح المناط؛ أي: نزيل العلل التي يمكن أَنْ تلحق الحكم، وهي ليست علَّة؛ فنقول: أوجب عليه الكفارة إمَّا لأَنَّه رجل، أو أعرابي، أو فقير، أو لأَنَّه أفطر، أو لأَنَّه جامع.

وهذه الأوصاف -كلها- محتملة، وعلينا أَنْ نُبعدَ كلَّ الاحتمالات التي لا تصلح أَنْ تكون علَّةً، كي نَخْلُصَ للعلَّة، وهذا ما يُسمَّى: (تنقيح المناط).

فمثلًا: كونه رجلًا غير مناسب؛ لأنَّ أحكام الرجل والمرأة -في الأصل- مشتركة، لذا ذهب غير واحدٍ إلى أنَّ المرأة عليها كفارة، ولكن لأنَّ الأصل في الذمَّة أَنْ تكون بريئة، ولا تشغل إلَّا بنص؛ فإنَّه لا تجب عليها الكفارة[1]، وذلك بأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لم يأمرها بها، فتبقى الذمة بريئة، بل؛ ثبت عند أبي داود[2] أنَّه أمرهما أَنْ يقضيَا يومًا مكانه، فلو شغلت ذمَّتُها بالكفارة؛ لنقلت مثل القضاء.

فبَعْدَ أَنْ أبعدنا الأوصاف التالية: (رجل، أعرابي، فقير) بقي وصف: (الإفطار، والجماع)، والراجح في العلَّة أنها (الجماع).

لكن المالكية والحنفية قالوا: (لأنَّه أفطر، ولا عبرة بطريقة فطره)، فمن خلال تنقيح المناط وقفوا على علَّة الفطر، والآخرون قالوا: (جاء النص خاصًّا بالجماع، ولذا القول بغير هذه العلَّة غير صالح للعلّية)، وعليه؛ فعلماء المالكية والحنفية جعلوا مَن أكل أو شرب عامدًا عليه كفارة، بينما الآخرون قالوا: (إنَّ مَن أفطر بأكلٍ أو شربٍ

---

(١) الخلاف في المسألة لتجاذب أصلين معتبرين لها، وهذا النوع من الخلاف -إِنْ عُدِمَ النصُّ في المسألة بعينها- مستساغ بالجملة، والترجيح بالقرائن والمؤيدات.

(٢) برقم (٢٢٢٢، ٢٢٢٣).

فليس عليه كفارة)[1].

ولا يبعد -في نظري وفهمي- أنَّ مسألة الربويات الست التي تعرضنا لها سابقًا لها تعلّق جَذْري وأصيل بهذا المبحث، ولا بُدَّ من خضوعها لهذا النوع من الفحص؛ فالستُّ خُصَّت لحكمة بلا أدنى ريب، وهذه الحكمة خفيت علينا، وضبطت بضوابط عامة رآها الفقهاء في زمانهم صالحة لنمط حياتهم، على خلاف يسير من حيث الواقع في التنزيل والردِّ، مع إحكام أصول المسائل.

ولكنَّ الناظر في جزئياتها يجد متفرقات جمعت بناءً على هذه القواعد، وهي لا تستحق هذا الجمع؛ فإلحاق الخشب على الذهب بجامع الوزن، أو الدواء على القمح بجامع الطعم، أو الحناء على البر بجامع الكيل؛ لا يستقيم!

والذي أراه -والله أعلم-: الإلحاق بهذه الأصناف الست المذكورة في الحديث لا بجامع العلة، وإنما بجامع تحقق -أو ترجح- نفي الفارق المؤثر بينها وبين ما شابهها.

قال العلامة الشنقيطي في «المذكرة» (ص ٢٤٩): «الإلحاق من حيث هو ضربان:

الأول: الإلحاق بنفي الفارق.

---

(١) تذكر -أيضًا-: هل الغالب على الكفارات الجبر أم الزجر؟

فمَن غلَّب الأول أغلظ في فطر المتعمد، ورأى أنَّه أتى بأمرٍ أعظم من أنْ يكفّر، ومَن غلَّب الثاني قال بالكفارة بدلالة الأولى، ووسع هؤلاء إثبات العقوبات والكفارات بالقياس، على خلافٍ معروفٍ فيه.

والثاني: الإلحاق بالجامع.

وضابط الأول أنَّه لا يحتاج فيه إلى التعرض للعلة الجامعة، بل يكتفى فيه بنفي الفارق المؤثر في الحكم».

ويعجبني غاية في هذا الموضوع كلام ابن رشد في «بداية المجتهد» (١/ ٣):

«فمثال القياس: إلحاق شارب الخمر بالقاذف في الحدِّ، والصداق بالنصاب في القطع.

وأمَّا إلحاق الربويات بالمقتات أو الميكل أو بالمطعوم؛ فمن باب الخاص أريد به العام، والجنس الأول[(١)] هو الذي ينبغي للظاهرية أن تنازع فيه، وأما الثاني؛ فليس ينبغي لها أن تنازع فيه؛ لأنَّه من باب السمع».

فإلحاق غير المنصوص بالمنصوص داخل في المفهوم، وهكذا ينبغي أن يجري الأمر في هذا الباب الدقيق، وهذا يغلق الأبواب المشرّعة أمام المتحايلين وقليلي الفقه والدين[(٢)] في المنازعة في إجراء الربا اليوم في النقود التي بأيدي الناس بحجة أنها عروض تجارة!

وفي هذا إعراض عن هذا التقرير، وتغافل عنه؛ فجميع الأثمان من الفلوس

---

(١) وهو من قياس الشبه على ما شرحناه وبيّناه، وأومأنا هناك إلى ضعفه في كثير من الصور؛ انظر ما سيأتي (ص ٥٦٧).

(٢) ألَّف واحدٌ منهم كتابًا بعنوان: «رفع الحرج والآصار عن المسلمين في هذه الأعصار» جنح فيه إلى خلاف المتعارف عليه بين فقهاء الزمان، وأيّد فيه بقوة جواز التعامل مع المصارف الربوية! بل تهكم على مَن قال بمنعه؛ فإلى اللّٰه وحده الشكوى!

والدنانير والدراهم تأخذ حكم الذهب والفضة، من أي فئة كانت، سواء الدولار، أو الجنيه، أو الدينار، ورقًا كانت أو معدنًا، لانتفاء الفارق بينهما وبين الذهب في عهد التشريع، وفي هذا ردٌّ على مَن جعلها سلعة، ويجري فيها الربا، وذلك مما يُفضي إلى تذبذبها، وعدم استقرارها، وتكدسها في أيدٍ قليلة؛ فيلحق الضرر بالعامة(١).

وقد أفصح ابن القيم في «الإعلام» (٣/ ٤٠١) عن هذا بقوله: «وسر المسألة أنَّهم مُنعوا من التجارة في الأَثْمان بجنسها؛ لأنَّ ذلك يُفسد عليهم مقصود الأَثْمان، ومُنعوا من التجارة في الأقوات بجنسها؛ لأنَّ ذلك يُفسد عليهم مقصود الأقوات، وهذا المعنى بعينه موجود في بيع التبر والعين؛ لأنَّ التبر ليس فيه صنعة يقصد لأجلها؛ **فهو بمنزلة الدراهم التي قصد الشارع ألَّا يفاضل بينها**، ولهذا قال: «تِبْرُها وعَيْنُهَا سواء»(٢)؛ فظهرت حكمةُ تحريم ربا النساء في الجنس والجنسين، وربا الفضل في الجنس الواحد، وأن هذا هو تحريم المقاصد، وتحريم الآخر تحريم الوسائل وسد الذرائع».

وفصَّل بعضُ المعاصرين(٣) الحكمةَ من ذلك بكلام بديع غايةً؛ فقال:

---

(١) انظر بحثًا جيدًا للدكتور حاكم المطيري في مجلة: «الشريعة والدراسات الإسلامية» العدد (٥٩) سنة ١٤٢٥هـ بعنوان: «الربويات الست في ضوء الأحاديث النبوية والمذاهب الفقهية» (ص ٨٧-١٢٦).

(٢) أخرجه أبو داود (٣٣٤٩)، والنسائي (٧/ ٢٧٧)، وفي «الكبرى» (٤/ ٢٨) رقم (٦١٥٦)، والشاشي في «مسنده» (١٢٤٤، ١٢٤٩)، والطحاوي (٤/ ٦٦)، والدارقطني (٣/ ١٨)، والبيهقي (٥/ ٢٧٧، ٢٨٢-٢٨٣، ٢٩١) من حديث عبادة بن الصامت، **وهو صحيح**، وأصل الحديث دون اللفظ المذكور عند مسلم (١١٥٨٧).

(٣) هو الأمير عبد القادر الجزائري القسطنطيني في كتابه «ذكرى العاقل وتنبيه الغافل» =

«الحكمة التي خلق اللَّه الذهبَ والفضةَ لأجلها، هي: أنَّ قِوامَ الدنيا بهما، وهما حجران لا منفعة في أعيانهما؛ إذ لا يَرُدَّانِ حرًّا ولا بردًا، ولا يُغَذّيان جسمًا، والخلق -كلُّهم- محتاج إليهما، من حيث إنَّ كلَّ إنسانٍ محتاج إلى أشياء كثيرة في مطعمه وملبسه، وقد لا يملك ما يحتاج إليه، ويملك ما يستغني عنه؛ كمَن يملك القمح -مثلاً- وهو محتاج إلى فرس، والذي يملك الفرس قد يستغني عنه، ويحتاج إلى البُرِّ، فلا بُدَّ بينهما من معاوضة، ولا بُدَّ من تقدير العوض؛ إذ لا يعطي صاحبُ الفرس فرسَهُ بكلِّ مقدار من البُرِّ، ولا مناسبة بين البُرِّ والفرس حتَّى يقال: يُعطى منه مثلَه في الوزن! أو الصورة! فلا يدري: أن الفرس كم يسوى بالبُرّ؟

فتتعذر المعاملات في هذا المثال -وأشباهه-؛ فاحتاج الناسُ إلى متوسط يحكم بينهم بالعدل؛ فخلقَ اللَّه الذهب والفضة حاكمين بين الناس في جميع المعاملات؛ فيقال: هذا الفرس يسوى مئة دينار، وهذا القدر من البُرِّ يسوى مثلَه.

وإنَّما كان التعديل بالذهب والفضة؛ لأنَّه لا غرض في أعيانهما، وإنَّما خلقهما اللَّه لتتداولهما الأيدي، ويكونا حاكمين بالعدل.

ونسبتهما إلى جميع الأموال نسبة واحدة؛ فمن ملكهما كأنه مَلَكَ كلَّ شيءٍ، ومَن مَلَكَ فرسًا -مثلاً-؛ فإنَّه لم يملك إلَّا ذلك الفرس، فلو احتاج إلى طعام، ربما لم يرغب صاحب الطعام في الفرس؛ لأنَّ غرضه في ثوب -مثلاً-؛ فاحتيج إلى ما هو في صورته، كأنه ليس بشيء، وهو -في معناه- كأنه كل الأشياء، والشيءُ إنما يستوي نسبته إلى الأشياء المختلفات إذا لم تكن له صورة خاصة؛ كالمرآة: لا لون لها،

= (ص ٨١-٨٣، ٨٤-٨٦)، وانظر: «الأمير عبد القادر؛ جوانب من شخصيته، ومختارات من مؤلفاته» (ص ١١٣-١١٤، ١١٥-١١٦).

وتحكي كلَّ لونٍ.

فكذلك الذهب والفضة؛ لا غرض فيهما، وهما وسيلتان إلى كلِّ غرضٍ؛ فكلُّ مَن عمل فيهما عملاً لا يليق بالحكمة الإلهية فإنَّه يعاقب بالنار -إنْ لم يقعِ السماحُ-؛ فمَن كَنَزهما من غير أن يعطي منهما قدرًا مخصوصًا للفقراء؛ فقد أبطل الحكمة فيهما، وكان كَمَنْ حَبَسَ الحاكمَ -الذي بين الناس، ويقطع الخصومات- في سجنٍ يمتنع عليه الحكم بسببه؛ لأنَّه إذا كَنَزهما فقد ضيَّع الحكم، وما خلق اللَّهُ الذهبَ والفضةَ لزيدٍ خاصةً، ولا لعمرٍو خاصةً، وإنَّما خلقهما لتتداولهما الأيدي؛ ليكونا حاكمين بين الناس.

ولا شكَّ أنَّ العقل إذا عرف هذا الذي قلناه؛ حَكَمَ بأنَّ ادّخار الذهب والفضة عن الناس ظلمٌ، واستحسن العقوبة عليه؛ لأنَّ اللَّه تعالى لم يخلق أحدًا للضياع، وإنما جعل عيش الفقراء على الأغنياء، ولكن الأغنياء ظلموا الفقراء، ومنعوهم حقَّهم الذي جعله اللَّه لهم».

ثم قال: «وكذا نقول: مَن باع الذهب بالذهب، أو الفضة بالفضة بزيادة؛ فقد جعلهما مقصودين في ذاتهما للتجارة، وذلك خلاف الحكمة الإلهية؛ لأنَّ مَن عنده ثوبٌ -مثلاً- وليس عنده ذهبٌ ولا فضةٌ، وهو محتاج إلى طعام؛ فقد لا يقدر أَنْ يشتري الطعامَ بالثوب؛ فهو معذورٌ في بيعه بالذهب أو الفضة، فيتوصّل إلى مقصوده؛ فإنهما وسيلتان إلى الغير، لا غرَض في أعيانهما.

فأمَّا مَن عنده ذهبٌ فأراد بيعه بذهبٍ -أو فضَّةٌ فأراد بيعَها بفضةٍ-؛ فإنَّه يمنع من ذلك؛ لأنَّه يُبقي الذهب والفضة متقيدين محبوسين عنده، ويكون بمنزلة الذي كَنَز، وتقييدُ الحاكمِ -أو الرسولِ- الموصل الحاجات إلى الغير ظلمٌ، فلا معنًى لبيع

الذهب بالذهب، والفضة بالفضة إلَّا اتخاذهما مقصودين للادخار.

فإذا عَرَف العقلُ هذا حسَّنه، وحسَّن العقوبة عليه، وإنما كان بيع الذهب بالفضة -والعكس- لا عقوبة عليه؛ لأنَّ أحدهما يخالف الآخر في التوصل به إلى قضاء الحاجات، إذ يسهل التوصل بالفضة من جهة كثرتها؛ فتتفرق في الحاجات، والمنعُ؛ تشويش للمقصود به، وهو تسهيل التوصل به إلى غيره.

وكذا نقول لِمَن يبيع الفضة -أو الذهب- بزيادة إلى أجل؛ كَمَن يبيع عشرةً بعشرين إلى سنة: إنَّ مَبْنَى الاجتماع، وأساس الأديان: هو استعمال ما يوجب المحبة والأُلفة؛ فيحصل التناصر والتعاون، والإنسانُ إذا كان محتاجًا ووجدَ مَن يُسلِفُه؛ فلا شكَّ أنَّه يتقلَّد مِنَّةَ مَن أسلفه، ويعتقد محبته، ويرى أنَّ نصرته وإعانته أمرٌ لازم له؛ ففي منع بيع الذهب والفضة بزيادةٍ إلى أجلٍ إبقاءٌ لمنفعة السلف، التي هي من أجلِّ المقاصد»(١).

---

(١) وتتمة كلامه: «وهذا الذي ذكرناه جزئية من كليات؛ تبيّن أنَّ الشرع لا يخالف العقل، وقس عليه جميع ما أمرت به الأنبياء ونهت عنه؛ فجميع أقوال الأنبياء لا تخالف العقول، ولكن فيها ما لا يهتدي العقل إليه -أولاً-، فإذا هُدِيَ إليه عرفه وأذعن له، وكما يطلع الطبيب الحاذق على أسرارٍ في المعالجات يستبعدها مَن لا يعرفها، فكذلك الأنبياء؛ فلا يصل العقلُ إلى علومهم إلَّا بتعريفهم، ويلزم العاقلَ التسليمُ لهم بعد النظر في صدقهم.

فكم من شخصٍ يُصيبه مرضٌ في أصبعه؛ فيقتضي عقلُهُ أن يطليه بالدواء، حتَّى ينبّهه الطبيبُ الحاذق أنَّ علاجه أَنْ يطلي الكتف من الجانب الآخر من البدن، فيستبعد ذلك غاية الاستبعاد، فإذا عرَّفه الطبيبُ كيفية انشعاب الأعصاب ومنابتها، ووجه التفافها على البدن؛ أذعن».

ولا بُدَّ -أخيرًا- من التنبيه على أنَّ «تنقيح المناط مقبول عند الكلِّ، إلَّا أنَّ الحنفية لم يصطلحوا عليه هذا الاسم، كذا في «مسلم الثبوت» (٢/ ٢٩٨).

ولكن ينبني على هذا -عندهم- ثمرة؛ فَهُمْ يجعلونه (استدلالاً) وليس بقياس؛ فالاستدلال بما يكون فيه بإلغاء الفارق يُفيد القطع عندهم، والقياس يُفيد الظن، ولذا منهم أجروه مجرى القطعيات، فيجوّزوا به النسخ، ويجوزوا الزيادة على النصِّ به، ولم يجوزوا نسخه بخبر الواحد(١).

ثانيًا: تخريج المناط: وهي عملية حصر استخراج العلّة بطريق المناسبة فقط، وسبق أن ذكرنا عن الخطيب البغدادي أنَّ العلّة لا تثبت بمجرد الادّعاء، بل لا بُدَّ من دليل يشهد لذلك، والطرق المثبتة للعلية لها تقسيمات باعتبارات كثيرة، منها: باعتبار الشارع لها وعدم اعتباره.

والمناسب هو الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار ولا بالإلغاء، مثاله: تترس الكفار بالمسلمين(٢)، بحيث لو تركناهم لغلب الكفار على دار الإسلام، ولو رمينا الترس وقتلناهم اندفعت المفسدة عن كافة المسلمين قطعًا، غير أنه يلزم منه قتل مسلم لا جريمة له، وهذا القتل -وإنْ كان مُناسبًا في هذه الصورة، والمصلحة المترتبة عليه- ضرورة كليّة قطعية، غير أنَّه لم يظهر من الشارع اعتبارها ولا إلغاؤها.

---

(١) انظر: «الإبهاج» (٣/ ٥٦)، و«شرح الإسنوي» (٣/ ٥٧).

(٢) انظر المسألة مع بسطها، وأدلتها، والخلاف فيها في «الإنجاد» لابن المناصف (١/ ٢٣٧) مع تعليقي عليه.

والمناسب يُعرِّفه الأصوليون بتعريفات مختلفة:

فمنهم مَن قال: «وصف ظاهر منضبط، يحصل عقلاً من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا من حصول المصلحة أو دفع المفسدة»(١).

ومنهم مَن قال: «عبارة عمَّا لو عرض على العقول لتلقّته بالقبول»(٢).

ومنهم مَن قال: «ما يجلب للإنسان نفعًا، أو يدفع عنه ضرًّا»(٣).

وأمَّا ما عُلِمَ أنَّ الشارع ألغاه وأعرض عنه؛ فهو مما اتفق على بطلانه، ويُمثّلون على ذلك بقول بعض العلماء لبعض الملوك لمَّا جامع في نهار رمضان وهو صائم: يجب عليك صوم شهرين متتابعين، فلمَّا أُنْكِرَ عليه حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله، قال: لو أمرته بذلك لسهل عليه ذلك، واستحقر إعتاق رقبة في قضاء شهوة فرجه، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم مبالغة في زجره؛ فهذا -وإنْ كان مناسبًا- غير أنَّه لم يشهد له شاهد في الشرع بالاعتبار مع ثبوت الغاية بنصِّ الكتاب(٤).

---

(١) انظر: «روضة الناظر» (١٥٨)، و«بيان المختصر» (٣/ ١١٠) للأصبهاني، و«شرح العضد» (٢/ ٢٣٩ - مع «حواشيه»).

(٢) انظر «الإحكام» (٣/ ٣٨٨) للآمدي.

(٣) انظر «حاشية الإزميري على شرح مرقاة الوصول» (٢/ ٣١٩).

(٤) هذا لفظ الآمدي في «الإحكام» (٣/ ٤١١)، وبنحوه في «البحر المحيط» (٥/ ٢١٥) للزركشي، و«نهاية الوصول» (٨/ ٣٣٠٤-٣٣٠٥) لصفي الدين الهندي، و«نهاية الوصول» (٢/ ٦٣٣) لابن الساعاي، و«الابتهاج» (٣/ ١٦٣، ١٨١) - ط. دار الكتب العلمية) لابن السبكي، وغيرها.

=

قال الغزالي في «المستصفى» (١/ ٢٨٥) مُبيِّنًا فساد ما وقع في هذه القصة:

«فهذا قول باطل ومخالف لنصِّ الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغيّر الأحوال، ثم إذا عُرِفَ ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أنَّ كلَّ ما يفتون به؛ فهو تحريف من جهتهم بالرأي».

وقال في «شفاء الغليل» (٢٢٠-٢٢١):

«إنَّ اتِّباع المصالح على مناقضة النص باطل، وهذا من ذلك الفن، وإنما تطلب الأحكام من مصالح تجانس مصالح الشرع: إذا فقدنا تنصيص الشرع على الحكم.

فأمَّا إذا صادفناه؛ فالاستصلاحات وتصرفات الخواطر معزولة مع النصوص، فإذا نص الشارع على أمر وجب مراعاته، فإنْ فُقِدَ النصُّ تشوفنا إلى درك علَّة المنصوص، وإثبات الحكم بها، فإنْ عجزنا تشوفنا إلى مصالح تضاهي جنس مصالح الشرع.

فأمَّا ما تخيله هذا المفتي -من الزجر- ففاسد، وطريق زجر مثله: أن نبين له أنَّ الكفارات ليست ممحقات للذنوب؛ فإنَّ تراب الأرض لو انقلب ذهبًا لو أنفقه لم

= وقع اضطراب في نقلها وتعيين أسماء أصحابها، وكُذب ذلك في حقِّ بعض العلماء الربانيين. انظر: «ترتيب المدارك» (٦/ ١٣٢-١٣٣) للقاضي عياض، و«الاعتصام» (٣/ ١٠-١١- بتحقيقي) (مهم وغلق الباب في استرسال أهل البدع في الاستدلال بالمناسب)، وكتابي: «قصص لا تثبت» (٧/ ١٦٩-١٩١).

يقابل جريمته في هتك حرمة شهر اللَّه -تعالى- المعظم، وهلم جرًّا، إلى بيان ما يتعرض له من سخط اللَّه -تعالى- ولائمته.

ولو ذهبنا نكذب للملوك على حسب استصلاحهم ارتقابًا لعلاجهم، لشوشنا الشريعة، ولم نثق بتحصيل النجح منهم، ولانتبذ إلى أسماعهم أنَّ علماء الشرع يحرفون الفتاوى لأجلهم، وسقطت الثقة بقولهم.

فلا بُدَّ من المحافظة على حدود الشريعة والإعراض عن المصالح؛ فإنَّ الفتوى بالمصلحة اجتهاد، فكيف تصادم النصوص بالمجتهدات؟!! فهذا مثال المصلحة المناقضة للنص».

قال أبو عبيدة: ثم رأيت نحوه في كلامٍ أقدم من كلام الغزالي، ألاَ وهو شيخه إمام الحرمين الجويني، قال في كتابه «الغياثي» (ص ٢٢٢-٢٢٤) رقم (٣٢٦-٣٢٨) ما نصه:

«وإنما أرخيت في هذا الفصل زمامي، جاوزت حد الاقتصاد في كلامي؛ لأني تخيلت انبثاث هذا الداء العضال في صدور الرجال، فقد حكى لي بعض المرموقين بالعقل الراجح حكاية فقال:

دخل بعض العلماء على بعض الملوك، فسأله الملكُ عن الوقاع في نهار رمضان، فقال مجيبًا: على مَن صدر ذلك منه صوم شهرين متتابعين.

فقيل للعالم -بعد انفصاله عن المجلس-: أليس إعتاق الرقبة مُقدّمًا على الصيام في حقِّ المُقتدر عليه، والسائل كان ملك الزمان -الذي تركع له التيجان-؟!! فقال: لو ذكرتُ له الإعتاق لاستهان بالوقاع في رمضان، ولأعتق عبدًا على الفور في

المكان، فإذ علمت أنه يقل عليه صوم شهرين تباعًا ذكرته ليفيده ارعواءً وامتناعًا.

وأنَّا أقول: إنْ صحَّ هذا من معتزٍ إلى العلماء؛ فقد كذب على دين اللَّه وافترى، وظلم نفسه واعتدى، وتبوأ مقعده من النار في هذه الفتوى، ودلَّ على انتهائه في الخزي إلى الأمد الأقصى، ثكلته أمه لو أراد مسلكًا رادعًا وقولاً وازعًا فاجعًا لذكر ما يتعرض لصاحب الواقعة من سخط اللَّه وأليم عقابه، وحاقّ عذابه، وأبان له أنَّ الكفارات -وإنْ أتت على ذخائر الدنيا واستوعبت خزائن من غبر ومضى؛ لما قابلت همًّا بخطيئة في شهر اللَّه المعظم وحماه المحرم، وذكر له أنَّ الكفارات لم تثبت ممَحِّصات للسيئات، وكان يغنيه الحق عن التصريف والتحريف.

ولو ذهبنا نكذب الملوك ونطبق أجوبة مسائلهم على حسب استصلاحهم طلبًا لما نظنه من فلاحهم لغيَّرنا دين اللَّه تعالى بالرأي، ثم لم نثق بتحصيل صلاح وتحقيق نجاح، فإنه قد يشيع في ذوي الأمر أنَّ علماء العصر يحرفون الشرع بسببهم؛ فلا يعتمدونهم -وإنْ صدقوهم-، فلا يستفيدون من أمرهم إلَّا الكذب على اللَّه وعلى رسوله، والسقوط عن مراتب الصادقين، والالتحاق بمناصب المُمَخرِقين المنافقين». انتهى.

ثالثًا: **تحقيق المناط**: وهو فحص وجود العلَّة في الفرع، سواء أكانت منصوصة أو مستنبطة؛ مثلًا: ربنا يقول: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ**﴾ [البقرة: ٢٢٢]؛ فعلَّة حرمة مجامعة الرجل لزوجته -وهي حائض- هي الأذى المذكور في الآية؛ فهذه العلَّة المذكورة في الآية تلحق بإتيان المرأة بالدبر؛ لأنَّ الأذى في مكان الحرث عارض، وهو الحيض، بينما الأذى في الدبر دائم، ولذا

ذَكَرَ بعضُ أهل العلم في مصنفات خاصة في تحريم إتيان المرأة في الدبر أنَّ من الأدلة على حرمة ذلك قول اللَّه -تعالى-: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ...﴾ [البقرة: ٢٢٢]، فإِنْ كانت الحرمة للأذى العارض؛ فالحرمة من باب أولى في الأذى الدائم.

قال القرطبي في «تفسيره» (٣/ ٩٤): «وقد حرَّم اللَّه تعالى الفرجَ حال الحيض؛ لأجل النجاسة العارضة، فأولى أَنْ يُحرم الدّبر لأجل النجاسة اللازمة».

ويُمثل الأصوليون عليه بالنباش؛ فقد تحقق من وجود العلّة فيه، وهي أخذ المال خُفية؛ فيقطع، على خلاف بين الفقهاء في ذلك.

ومثاله: سهم المؤلفة قلوبهم في الزكاة؛ فإنَّ مناط الحكم في إعطائهم السهم هو: استجلاب المسلمين لقلوبهم، فكلما تحقق هذا المناط[1] تحقق الحكم المتعلّق به، وهو إعطائهم السهم من الزكاة، وكلما فُقِدَ هذا المناط فلا يعطون هذا السهم؛ فمتى وجد المسلمون أنهم ليسوا بحاجة إلى التودد واستجلاب القلوب لهم؛ لقوّتهم ومُكنتهم ومنعتهم، منعوه عنهم، وهذا هو فعل عمر بن الخطاب -رضي اللَّه عنه-.

و(تحقيق مناط) المسائل لا بُدَّ أن يكون بعدل، بحيث ينزع من نصوص الشرع -وهي حق- ما يناسبها ويخصُّها، ويراعى فيها جميع الأوصاف، والقيود والشروط

---

(١) أَقْتَرِحُ على المسؤولين الغيورين إنشاء جائزة عالمية؛ لاستمالة قلوب الأدباء والمفكرين من الغربيين في ديار الكفر، ممن يُدافع عن الإسلام، ويجلّي حقائقه على وفق ما نزل في الوحي، بالثوب الزاهي القشيب، لما يترتب على ذلك من فائدة، أو تمييل الجهود العالمية لنصرة الإسلام، واللَّه الموفق والموعد.

والمستجدات، وحينئذٍ يحصل (الخير).

ولو وقع خلاف في (تحقيق المناط) بين المجتهدين، وقواعدُهم مُتّفقةٌ، وأصولُهم واحدةٌ؛ فلا يقال في مثل هذا النوع من الخلاف (ضلال) و(هدى)، و(سنة) و(بدعة)، وإنما يقال: ظلم وعدل، وبحيث لو تطابق (التحقيق) لاتّفقت الأحكام، وهذا له فروع كثيرة، ولا سيما تلك التي تخص الأعيان من الحكام، أو أهل البدع، أو القُصَّاص(١)، ونحوهم.

وهذا معنى قول الشاطبي في تحقيق المناط العام الذي هو تطبيق الأحكام الثابتة بأدلتها الشرعية من الكتاب والسنة أو غيرهما من الأدلة على الوقائع والنوازل، وعبارته:

«أَنْ يثبت الحكمُ بمُدركه الشرعي ولكن يبقى النظر في تعيين محلِّه»(٢)، وقوله:

«وأمَّا تحقيق المناط الخاص؛ فهو نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى،

---

(١) جمع (قاصّ)، وتأصيل المشروع منه والممنوع، مع (تحقيق المناط) لحال القصاصين بات اليوم مُهمًّا جدًّا.

(٢) «الموافقات» (٥/ ١٢ - بتحقيقي)، وينظر صلة (تحقيق المناط) بـ(فقه الواقع) الدراسات الآتية: «فقه الواقع؛ دراسة أصولية فقهية» للدكتور حسين مطاوع الترتوري، بحث منشور في مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، عدد (٣٤) ١٤١٨هـ، و«فقه الواقع؛ دراسة أصولية» لعبد الفتاح الدخميسي، ط. مؤسسة قرطبة.

والحظوظ العاجلة، حتَّى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل»[(١)].

وهو -أيضًا- معنى كلام الإمام ابن القيم[(٢)]:

«ولا يتمكّن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحُكم بالحقِّ إلَّا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فقه الواقع، والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتَّى يحيط به علمًا.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حُكم اللَّه الذي حكم به في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر.

فَمَن بذل جهده، واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرًا.

قال: «فالعالِمُ مَن يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حُكم اللَّه ورسوله».

وصدق -رحمه اللَّه تعالى-، ولو اطّلع على هذا المتنازعون في هذه المسألة -التي وقع بسببها (التهاجر) و(التصادم) وسوء الظن بالعلماء، وكثرة القيل والقال فيها- لأراحوا، واستراحوا، وجمعوا الحقَّ إلى العدلِ، واكتمل الخير، وظهرت ثمرته وبركته على طلبة العلم، واللَّهُ الواقي والهادي».

---

(١) «الموافقات» (٥/ ٢٤-٢٥).

(٢) «إعلام الموقعين» (٢/ ١٦٥).

وأكثر ما يلزم (تحقيق المناط) المفتي الذي يتكلم عن واقعة بعينها، أو القاضي بخلاف الفقيه، وقد فصل ذلك بعض معاصرينا[١] بقوله بعد كلام:

«إذن؛ هناك في أصول الفقه علاقة بالواقع، ومن أجل ذلك تكلموا عن الأحكام الشرعية على مستوى الفقه، وعلى مستوى الفتوى، وعلى مستوى القضاء.

أمَّا الذي على مستوى الفقه؛ فهو معرفة الحُكم الشرعي، والواقع المطبق فيه من غير تأثير فيه، ومن هنا؛ فالقاضي لا بُدَّ أَنْ يعرف حُكم اللَّه والواقع الذي أمامه، وهو قادر على أَنْ يغير فيه.

أمَّا الفقيه؛ فيعرف حُكم اللَّه فقط، ولكن المفتي يعرف حُكم اللَّه ويعرف الواقع الذي سيطبق فيه دون أَنْ يكون له إلزام في التغيير.

لتوضيح ذلك أضرب مثلاً بما حدث أيام الليث بن سعد في قضية قبرص، وهل خلع أهلها الذمة أم لا؟ ولقد أفتى في هذه القضية سبعة من المجتهدين العظام، واختلفت فتاويهم، بناء على تقويم الواقع؛ فالواقع هو الظاهرة الاجتماعية، ومن هنا تساءلوا: أهل قبرص على أيّة صفة هم؟ هل هم متمردون؟ هل هم مظلومون؟ هل الواقعة التي حدثت لا أصل لها، وأنَّ ما نُسبَ إليهم من أقوال وأفعال لم تحدث أصلاً؟

كُلُّ فقيه تكلم عن المسألة بما قد وصل إليه علمه بالواقع، ولو تأملت في الفتاوى ستجد أنَّها لم تختلف من ناحية إدراك حُكم اللَّه، ولكنها اختلفت في إيقاع

---

(١) هو الدكتور علي جمعة في كتابه «علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية» (ص ٣٤-٣٥).

تلك الأحكام على الواقع؛ فالكلُّ يقول: إنَّ مَن تمرّد من أهل العهد والذمة بيننا وبينهم نقضت ذمتهم.

ولكن؛ هل هم -فعلاً- نقضوا الذمة؟ وهل عن قصد؟ أم كانوا محتاجين لمساعدتنا ونحن الذين قصّرنا في حمايتهم؟ أو أنَّه لم يصدر عنهم مثل هذا؟ . . . إلى آخره . .

هنا سيتبين لنا أنَّ دراسة الظاهرة السياسية -مثلاً- يحتاجها ذلك الفقيه لتتم الفتوى على وجهها، وهذا احتياج مسائل وليس احتياج مناهج.

إذن؛ نستطيع أَنْ نقول: إنَّه يمكن أَنْ تكون هناك صلة بين منهج أصول الفقه ومنهج العلوم الاجتماعية، وبين مسائل أصول الفقه ومسائل العلوم الاجتماعية.

وأيضًا؛ سنتوسع ونقول: وبين مسائل العلوم الشرعية الأُخرى وسائر العلوم الاجتماعية!

ولكن؛ نحن هنا -في هذا المقال: (الفتوى والفقه والقضاء . . وأهل قبرص)- أدركنا علاقةً بين الفتوى التي تحتاج إلى معرفة الواقع الذي يحتاج في دراسته إلى أصحابه ليصفوه، والذي نسميهم بأصحاب العلوم الاجتماعية والإنسانية.

والحقيقة؛ أنَّ اختلاف الواقع أحد عوامل اختلاف الفتوى، وليس أحد أسباب اختلاف الفقهاء».

ومما يجدر التنبيه عليه: أنَّ الأحكام التي علَّق الشرع الحكمَ فيها على ما يلقى في القلب أو النفس هي من هذا الباب، وأنَّ مذهب المصوّبة[1] في مسائل الاجتهاد،

---

(١) انظر عنهم ما سيأتي (ص ٦٥٩).

تُخرَّج عليه مسائل متفرعة على اختلاف (تحقيق المناط)؛ فمثلاً:

مَن مَلَكَ لحم شاةٍ ذكية؛ حلَّ له أكله؛ لأنَّ حِلِّيَّته ظاهرة عنده إذ حصل له شرط الحلِّيَّة، فتحقق مناطها بالنسبة إليه، أو مَلَك لحم شاةٍ مَيْتة، لم يحل له أكله؛ لأنَّ ترحيمَه ظاهرٌ من جهة فَقْده شرط الحلِّيَّة، وهو الذكاة، فتحقَّق مناطه بالنسبة إليه، وكلُّ واحدٍ من هذين المناطين راجع إلى ما وقع بقلبه واطمأنَّت إليه نفسُهُ، لا بحسب الأمر في نفسه، أَلاَ ترى أنَّ اللحم قد يكون واحدًا بعينه، فيعتقد واحدٌ حلِّيَّته بناء على ما تحقق له من مناطها بحسبه، ويعتقد آخرُ تحريمه بناءً على ما تحقَّق له من مناطه بحسبه، فيأكل أحدهما حلالاً، ويجب على الآخر الاجتناب؛ لأنَّه حرام؟!

ولو كان ما يقع بالقلب يشترط فيه أن يدل عليه دليل شرعيٌّ، لم يصحَّ هذا المثال، وكان محالاً شرعًا؛ لأنَّ أدلة الشرع لا تتناقض أبدًا، فإذا فرضنا لحمًا أشكل على المالك تحقيق مناطه، لم ينصرف إلى إحدى الجهتين؛ كاختلاط الميتة بالذكية، واختلاط الزوجة بالأجنبية.

فها هنا قد وقع الريب والشك والإشكال والشبهة، وهذا المناط محتاج إلى دليل شرعيٍّ يُبيِّن حكمه، وهي تلك الأحاديث المتقدمة؛ كقوله: «دَعْ ما يَريبُكَ إلى ما لا يَريبُكَ»(١)، وقوله: «البِرُّ ما اطمأنَّت إليه النفسُ، والإثمُ ما حاك في صدرك»(٢)،

---

(١) أخرجه أحمد (٣/ ١٥٣) بإسناد فيه جهالة عن أنس، وخرجه من وجه آخر أجود منه موقوفًا على أنس، قاله الجوزجاني فيما نقل عنه ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (١/ ٢٧٩)، وانظر «إتحاف المهرة» (٢/ ٤٠٢).

(٢) أخرجه أحمد (٤/ ٢٢٨)، وأبو يعلى (١٥٨٦، ١٥٨٧)، والدارمي (٢/ ٢٤٦)، =

كأنَّه يقول: إذا عبرنا باصطلاحنا ما تحقَّقتَ مناطه في الحلِّيَّةِ أو الحرمة؛ فالحكمُ فيه من الشرع بيِّن، وما أشكل عليك تحقيقُه فاترُكْه، وإياك والتَّلبُّسَ به، وهو معنى قوله -إنْ صحَّ-: «استفت قلبك وإن أفتوك»؛ فإنَّ تحقيقك لمناط مسألتك أخص به من تحقيق غيرك له إذا كان مثلك.

ويظهر ذلك فيما إذا أَشْكَل عليك المناط ولم يُشْكِلْ على غيرك؛ لأنَّه لم يعرض له ما عَرَضَ لك.

وليس المراد بقوله: «وإن أفتوك»؛ أي: إنْ نقلوا لك الحكم الشرعي، فاترك وانظر ما يُفتيكَ به قلبُكَ؛ فإنَّ هذا باطلٌ، وتقوّل على التشريع الحقِّ، وإنما المراد ما يرجع إلى تحقيق المناط.

نعم؛ قد لا يكون لك دُرْبَة أو أنسٌ بتحقيقه، فيحقِّقه لك غيرك، وتقلِّده فيه، وهذه الصورة خارجة عن الحديث، كما أنَّه قد يكون تحقيقُ المناط -أيضًا- موقوفًا على تعريف الشارع؛ كحدِّ الغِنَى الموجب للزَّكاة؛ فإنَّه يختلف باختلاف الأحوال، وأشباه ذلك، وإنَّما النظرُ هنا فيما وُكِلَ تحقيقه إلى المُكلَّف، أفاده الشاطبي في «الاعتصام» (٣/ ١١٢ وما بعد - بتحقيقي).

= والطحاوي في «المشكل» (٢١٣٩)، والطبراني (٢٢/ رقم ٤٠٣)، وابن عساكر (١٠/ ١١٠-١١٢) من حديث وابصة بسندٍ فيه ضعف.

وأخرجه أحمد (٤/ ٢٢٧)، والبخاري في «التاريخ الكبير» (١/ ١٤٤)، والبزار (١٨٣ - «زوائده»)، والطبراني في «المعجم الكبير» (٢٢/ رقم ٤٠٢)، وفي «مسند الشاميين» (٢٠٠٠)، والبيهقي في «الدلائل» (٦/ ٢٩٢) من حديث وابصة، وفيه مجهول.

قوله: (وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قياس علّة، وقياس دلالة، وقياس شبه).

القياس ينقسم إلى: صحيح وفاسد(١)، والقياس الفاسد: هو الذي لم تتوفر فيه شروط أركان القياس.

أمَّا القياس الصحيح: فهو الذي توفرت فيه شروط أركان القياس، وهذا القسم له أنواع، وهي:

أولاً: قياس علَّة: قال الماتن في تعريفه: **(ما كانت العلّة فيه موجبة للحكم)**، وهذا أشبه ما يكون بالقياس الذي يُسمِّيه بعضُ أهلِ العلم: القياس الجلي، وبعضهم يلحق هذا بمفهوم الدلالات -دلالة الأولى، أو دلالة المساواة-؛ فالعلّة مصرَّحٌ بها في هذا النوع، فإنَّ كلَّ عاقلٍ يفهم من قول القائل: (لا تأكل هذا الطعام؛ فإنه مسموم) ففيه نهي عن كلِّ طعامٍ مسموم.

ومثاله: نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عن الأضحية بالعوراء(٢) بالنص؛ فمن باب أولى ألَّا

---

(١) أنصحُ بقراءة كتاب: «الاقتباس لمعرفة الحق من أنواع القياس»، وهو مطبوع عن مكتبة السوادي - جُدّة.

(٢) أخرجه الترمذي (١٤٩٧)، وفي «العلل الكبير» (٤٤٦)، وأبو داود (٢٨٠٢)، والنسائي (٧/ ٢١٤-٢١٦)، وابن ماجه (٣١٤٤)، وأحمد (٤/ ٢٨٤، ٢٨٩)، والطيالسي (٧٤٩)، والدارمي (٢/ ٧٦-٧٧)، وابن الجارود (٩٠٧)، وابن خزيمة (٢٩١٢)، والطحاوي (٤/ ١٦٨)، وأبو القاسم البغوي في «الجعديات» (٩٠٠)، وابن حبان (٥٩١٩، ٥٩٢١، ٥٩٢٢)، والحاكم (١/ ٤٦٧-٤٦٨)، والبيهقي (٥/ ٢٤٢) و(٩/ ٢٧٣، ٢٧٤) من حديث البراء بن عازب، وأوله: «أربع لا تجوز في الأضاحي. . .»، **وإسناده صحيح**.

نضحي بالعمياء؛ فعلَّة العور متحقِّقة في العمياء وزيادة.

ثانيًا: **قياس الدلالة**: وهو القياس الذي تستنبط العلَّة فيه من الحكم استنباطًا من خلال السبر والتقسيم، فيكون عندنا حكم، ونقيس النظير بالنظير، ومن خلال هذا القياس تكون العلَّة مستنبطة، وتكون دالة على الحكم في الفرع، ولا تكون موجبة له، فالعلّة لم تذكر في هذا النوع، وإنما ذكر لازم من لوازمها، كأثرها أو حكمها؛ فيكون الجامع هو دليل العلّة، وذلك كقوله تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا المَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِ المَوْتَى إِنَّه عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ [فصلت: ٣٩]؛ فالأصل: القدرة على إحياء الأرض، والفرع: القدرة على إحياء الموتى، والعلّة: هي عموم قدرته -سبحانه وتعالى- وكمال حكمته، وإحياء الأرض دليل العلّة.

وهذا النوع هو أغلب الأقيسة المذكورة في كتب الأصول، وهو أضعف من الذي قبله؛ فالعلة غير ظاهرة فيه، وربما تداخل هذان النوعان، ولا سيما في الإسقاط والتطبيق[(١)].

ثالثًا: **قياس الشبه**: وهو أضعف أنواع القياس، بل لم يذكره ربنا في كتابه إلَّا على لسان الكفار، وهذا القياس لا يكون فيه علَّة، كما يفعل الكفار من ردِّهم لنبوة الأنبياء بأنَّهم بشر مثلهم، فقياس الشبه يكون لفرع يتردد بين أصلَينِ؛ فيلحق بأكثرهما شبهًا.

قال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٢/ ٢٦٩-٢٧٠):

---

(١) انظر التفصيل في «البحر المحيط» (٥/ ٤٩)، و«نبراس العقول» (٣٤٥).

«وأمَّا قياس الشبه؛ فلم يَحْكِهِ اللَّه -سبحانه- إلَّا عن المُبطلين، فمنه قوله -تعالى- إخبارًا عن إخوة يوسف أنهم قالوا لما وجدوا الصُّوَاع في رَحْل أخيهم: ﴿**إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِن قَبْلُ**﴾ [يوسف: ٧٧]، فلم يجمعوا بين الأصل والفرع بعلّة ولا دليلها، وإنما ألحقوا أحدهما بالآخر من غير دليل جامع سوى مُجرَّد الشَّبه الجامع بينه وبين يوسف، فقالوا: هذا مقيس على أخيه، بينهما شبه من وجوه عديدة، وذاك قد سرق فكذلك هذا، وهذا هو الجمع بالشبه الفارغ، والقياس بالصورة المجردة عن العلّة المقتضية للتساوي، وهو قياس فاسد، والتساوي في قرابة الأُخوّة ليس بعلّة للتساوي في السرقة لو كان حقًّا، ولا دليل على التساوي فيها؛ فيكون الجمع لنوع شبهٍ خالٍ عن العلّة ودليلها.

ومنه قوله -تعالى- إخبارًا عن الكفار أنهم قالوا: ﴿**مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا**﴾ [هود: ٢٧]؛ فاعتبروا مجرد صورة الآدمية وشبه المجانسة، واستدلوا بذلك على أنَّ حكم أحد الشبهين حكم الآخر؛ فكما لا نكون نحن رسلاً فكذلك أنتم، فإذا تساوينا في هذا الشبه فأنتم مثلنا لا مزية لكم علينا، وهذا من أبطل القياس؛ فإنَّ الواقع من التخصيص والتفضيل جعل بعض هذا النوع شريفًا وبعضه دنيًّا، وبعضه مرؤوسًا وبعضه رئيسًا، وبعضه ملكًا وبعضه سوقةً، يبطل هذا القياس، كما أشار -سبحانه- إلى ذلك في قوله: ﴿**أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ**﴾ [الزخرف: ٣٢].

وأجابت الرسل عن هذا السؤال بقولهم: ﴿**إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ**﴾ [إبراهيم: ١١]، وأجاب اللَّه -سبحانه- عنه بقوله:

﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: ٢٤]، وكذلك قوله -سبحانه-: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَأَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ . وَلَئِنْ أَطَعْتُم بَشَرًا مِّثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَاسِرُونَ﴾ [المؤمنون: ٣٣-٣٤]، فاعتبروا المساواة في البشرية وما هو من خصائصها من الأكل والشرب، وهذا مجرد قياس شبه وجمع صوري، ونظير هذا قوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُ كَانَت تَّأْتِيهِمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالُوا أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا﴾ [التغابن: ٦].

ومن هذا قياس المشركين الربا على البيع بمجرد الشبه الصوري، ومنه قياسهم الميتة على الذَّكيِّ في إباحة الأكل بمجرد الشبه.

وبالجملة؛ فلم يجئ هذا القياس في القرآن إلَّا مردودًا مذمومًا، ومن ذلك قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ . أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٩٤-١٩٥]؛ فبيَّن -سبحانه- أنَّ هذه الأصنام أشباح وصور خالية عن صفات الإلهية، وأنَّ المعنى المعتبر معدوم فيها، وأنَّها لو دعيت لم تجب؛ فهي صور خالية عن أوصاف ومعانٍ تقتضي عبادتها، وزاد هذا تقريرًا بقوله: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٩٥]؛ أي: أنَّ جميع ما لهذه الأصنام من الأعضاء التي نَحَتَتْهَا أيديكم إنما هي صور عاطلة عن حقائقها وصفاتها؛ لأنَّ المعنى المراد المختص بالرِّجلِ هو مَشْيُها، وهو معدوم في هذه الرجل، والمعنى المختص باليد هو بطشها، وهو معدوم في هذه اليد، والمراد بالعين إبصارها وهو معدوم في هذه العين، ومن الأُذن سَمْعُها وهو معدوم فيها، والصور في ذلك كله ثابتة موجودة،

وكلها فارغة خالية عن الأوصاف والمعاني؛ فاستوى وجودها وعدمها، وهذا كله مدحض لقياس الشبه الخالي عن العلّة المؤثرة، والوصف المُقْتضي للحكم، واللَّه أعلم».

وينبغي التنبيه في قياس الشبه على الأمور التالية:

الأمر الأول: أنَّه ليس حجة بنفسه؛ فمثلًا: يقال: (الطهارة طاعة من الطاعات، والصلاة طاعة من الطاعات، والشرع أوجب ترتيب فعل الصلاة؛ فإذن يجِب أَنْ تكون أفعال الوضوء مرتبة كأفعال الصلاة)؛ فهذا القياس ضعيف؛ لأنَّ ترتيب أفعال الوضوء له أحكامه من الخارج بقرائن أخرى مستقلة، ولكن أَنْ يقاس الوضوء على الصلاة فلا توجد بينهما علَّة جامعة، وهذا مثال ظاهر ضعفه؛ لورود أدلة في محلّه أقوى من قياس الشبه، وفي بعض الفروع تقوى المسألة؛ فمثلاً: جناية الصبي عمدًا؛ هل الدية في ماله، أم على العاقلة؟

فقال الجمهور: الصبي جنايته غير كاملة؛ لعدم تحقق كمال القصد، فتجب دية جنايته على عاقلته كقتل الخطأ.

وهذا فيه قياس شبه؛ فوصف (عدم كمال الجناية) وصف شبهي لـ(وجوب دية الجناية على العاقلة)، ولكن نجد ابن رشد في «بداية المجتهد» (٦/ ٦٣) يستدل للشافعي بقوله: «الصبي مميز مؤاخذ بعمده؛ فتجب دية جنايته في ماله؛ كقتل شبه العمد».

والصواب: أنَّ جنايته إتلاف، والصبي يتحمل ما أتلفه في ماله، وهذا عمل بالاستصحاب عند الشافعي، ولم يتوسع في المعنى كما فعل غيره، وعبارة ابن رشد في بيان سبب الخلاف -وهذا أحسن ميزة في كتابه- قال: «وسبب اختلافهم تردد

فعل الصبي بين العامد والمخطئ؛ فمَن غلَّب عليه شبه العمد أوجب الدية في ماله، ومَن غلَّب عليه شبه الخطأ أوجبها على العاقلة».

مثال آخر: إذا قَتَلَ الحرُّ عبدًا؛ فهل يقتل به أم يغرَّم ثمنه لسيده؟ العبد من حيث إنَّه روح وآدمي؛ فإنَّه يُقتل به، ومن حيث إنَّه سلعة تباع وتشترى وتستعار؛ فإنَّه يُغرَّم، فالاعتداء عليه بقتله أصل يتردد بين فرعَين؛ فرع الآدمية، وفرع الأشياء، وإلحاقه بالمتلفات قياس ضعيف جدًّا؛ لأنَّ اللَّه يقول: ﴿**النَّفْسَ بِالنَّفْسِ**﴾ [المائدة: ٤٥]، ولكن ينظر في السنة، فما لم يقع تخصيصٌ، فالسيد يقتل بعبده إنْ قتله.

الأمر الثاني: وقع خلاف في حجية هذا النوع من القياس[(١)]، والراجح عدمه أو ضعفه، قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ١٦٦): «والصحيح أنَّ مجرد الشبه في الصورة لا يجوز التعليل به؛ لأنَّ التعليل ما كان له تأثير في الحكم، بأَنْ يفيد قوّة الظنِّ ليحكم بها، والشبه في الصورة لا تأثير له في الحكم، وليس هو مما يفيد قوّة الظنِّ حتَّى يوجب حكمًا».

---

(١) انظر: «الرسالة» (ص ٤٠، ٤٧٩)، و«المذكرة» (٢٦٥) للشنقيطي، وخَصَّتْهُ بالبحث ميادة محمد الحسن في كتاب لها مطبوع عن مكتبة الرشد بعنوان: «التعليل بالشبه وأثره في القياس عند الأصوليين»، وأظهرت فيه (ص ٣٤٢ - إلى آخره) أثر قياس الشبه في الفروع الفقهية، وبحثت هذه المسائل: حكم الوضوء للطواف، الصفة المعتبرة في كون خروج المني موجبًا للغسل، وطء المستحاضة، حكم صلاة الجمعة، كيفية القراءة في صلاة كسوف الشمس، التيمم لخوف فوات صلاة الجنازة، اشتراط الوطء في مراجعة المولي زوجته، الاختلاف في علّة حرمة ربا الفضل في أصناف الربا، في فروع أخرى فيها أثر قياس غلبة الشبه، ودلت هذه الفروع على أنَّه لا يعمل بقياس الشبه إلَّا عند انعدام الأدلة من نصٍّ وإجماعٍ وقياس علّة.

مثاله: قول بعضهم -كما في «البحر الزخار» (٣/ ١٩٧-١٩٨)-: إنَّ صدقة الفطر تجب على مَن ملك قوة عشر، وعلَّل ذلك بهذا النوع من العلّة، فقال: «لتعلق كثير من الأحكام بالعشر[(١)]؛ كأقل المهر، والسرقة، وأقل الطهر، وأكثر الحيض»؛ فأيّ جامع بين صدقة الفطر والمهر وأكثر الحيض وأقل الطهر، مع أنَّ تعليق الأحكام بما ذكر غير مُسلَّم؟!

ومثله قول صاحب «البحر» (٥/ ١٣) -أيضًا-: «إنَّه إذا طلب الشفيع التأجيل بالثمن أُجِّل ثلاثة أيام؛ لأنَّها قد اعتبرت في مواضع؛ كاستتابة المرتد، وقوله -تعالى-: ﴿تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾ [هود: ٦٥]...».

قال الصنعاني في «الاقتباس» (ص ٣٢) مُتعَقِبًا إياه: «ومن هذه العجائب التي يكاد يضحك منها الرق والقلم، فأعجب لجعل هذه أدلة شرعية تترتب عليها الأحكام: الإكراه والسجن والحل والإبرام»!

الأمر الثالث: ضعف هذا النوع من القياس مأخوذ من ضعف ظهور العلّة فيه، أو عدم حصولها ووقوعها؛ فهذا النوع لا يتجاسر عليه إلَّا بعد استنشاق رائحة المعنى الذي هو مناط الحكم، وإن لم يطلع بعد على تحديده أو تعيينه، فأضعف النوعين السابقين يصل إلى أقوى هذا النوع، والله الموفق.

الأمر الرابع: قد يكون للحكم الواحد أكثر من علَّة، وتتداخل العلل، ويقع الخلاف بين الفقهاء على حسب ظهور العلّة وخفائها، قال شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (١٨/ ٢٧٤):

«العلّة إذا عُدِمَتْ عُدِمَ الحكمُ المتعلق بها بعينه، لكن يجوز وجود مثل ذلك الحكم

---

(١) قارنه بما في «إثبات العلل» للحكيم الترمذي (١٨٨).

بعلّة أُخرى، فإذا وُجِدَ ذلك الحكمُ بدون علّة أُخرى عُلِمَ أنّها عديمة التأثير وبطلت، وأمَّا إذا وُجِدَ نظير ذلك الحكم بعلّة أخرى كان نوع ذلك الحكم مُعلَّلاً بعلتين وهذا جائز، كما إذا قيل في المرأة المرتدة: كفرت بعد إسلامها فتقتل؛ قياسًا على الرجل؛ لقول النَّبِيِّ ﷺ: «لَا يَحِلُّ دَمُ امرئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أن لا إله إلَّا اللَّه إلَّا بإحدى ثلاث: رجل كَفَرَ بعد إسلامِهِ، أو زَنَى بعد إحصانِهِ، أو قَتَلَ نفسًا فَقُتِلَ بِهَا»[1] فإذا قيل له: لا تأثير لقولك: «كفر بعد إسلامه» فإنَّ الرجلَ يقتل بمجرد الكفر، وحينئذٍ فالمرأة لا تقتل بمجرد الكفر، فيقول: هذه علّة ثابتة بالنص وبقوله: «مَن بدَّلَ دينَهُ فَاقْتُلُوهُ»[2]، وأمَّا الرجلُ فما قتلته لمجرد كفره بل لكفره وجراءته، ولهذا لا أقتل مَن كان عاجزًا عن القتال؛ كالشيخ الهرم ونحوه، وأمَّا الكفر بعد الإسلام فعلة أخرى مبيحة للدم، ولهذا قتل بالردة من كان عاجزًا عن القتال كالشيخ الكبير».

قوله: (**والعلَّة هي الجالبة للحكم**)؛ أي: أنَّ ثمرة القياس هو أَنْ نتحقق من وجود العلَّة في الفرع؛ فمتى علمنا أنَّ العلَّة قد سرت من الأصل إلى الفرع، وتحققنا من وجود العلَّة في الفرع؛ فإنَّها تكون قد أتت بالحكم، أي: الوصف المناسب لترتب الحكم عليه، مثل: دفع حاجة الفقير؛ فإنَّه مناسب لإيجاب الزكاة.

والحكم يدور مع علَّته وسببه وجودًا وعدمًا، ولهذا إذا علّق الشرع حكمًا بعلّته زال ذلك الحكم بزوالها، فإذا انقلبت الخمر خلًّا، وعلّة تحريم الخمر الإسكار، والخلّ غير مسكر؛ فإنَّه حينئذٍ ليس بحرام، وكذلك علَّق عدم قبول الشهادة على الفسق، فإذا زال قُبِلَتْ، والحالف إذا حلف أن لا يدخل بيت فلان، فأصبح مسجدًا،

---

(١) أخرجه أحمد (١/ ٧٠)، وأصل الحديث في البخاري (٦٨٧٨).

(٢) أخرجه البخاري (٦٩٢٢) من حديث ابن عباس -رضي اللَّه عنهما-.

فإِنْ دَخَلَ؛ فلا كفارة عليه بزوال السبب، وهكذا . . .

* مسألة: هل يجري القياس في الرخص؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولَينِ[(١)]:

القول الأول: يجوز إثبات الرخص بالقياس؛ أي: يجري القياس في الرخصة، ولا مانع منه إذا عرفنا العلَّة، وتحققنا منها، وذهب إلى ذلك جمهور العلماء، وهو الراجح عند الشافعي.

القول الثاني: لا يجوز القياس في الرخص، وذهب إلى ذلك الحنفية، وهو قول للإمام الشافعي، كما في «الرسالة»، ونقله عنه الزركشي، وهو قولٌ للإمام مالك، ذكره القرافي في «شرح تنقيح الفصول»، والباجي في «أحكام الفصول».

* أدلة الجمهور على صحة القول الأول:

- عموم الأدلة المثبتة لحجية القياس، حيث إنَّها دلَّت على أنَّ القياس يجري في جميع الأحكام الشرعية إذا عرفت العلَّة، واستكملت جميع شروط القياس؛ فإنها لم تفرق بين حكم وحكم، وبما أنَّ الرخصة حكم من الأحكام الشرعية فإنها تدخل في هذا العموم.

---

(١) انظر: «المحصول» (٢/ ٢/ ٤٧١)، و«البرهان» (٢/ ٨٩٥)، و«بذل النظر» (٦٢٣)، و«غاية السول» (٤٩٢)، و«كشف الأسرار» (٢/ ٣١١)، و«شرح الكوكب المنير» (٤/ ٢٢٠)، و«البحر المحيط» (٥/ ٥٧)، و«تيسير التحرير» (٤/ ١٠٣)، و«فواتح الرحموت» (٢/ ٣٥٧)، و«شرح تنقيح الفصول» (٤١٥)، و«حاشية البناني على شرح المحلي» (٢/ ٢٠٦)، و«الاجتهاد فيما لا نص فيه» (١/ ٦٨١)، وللدكتور عبد الكريم النملة كتاب مطبوع بعنوان: «الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس».

- ولم يفصل عمر في رسالته إلى أبي موسى[١] بين ما يجري فيه القياس وبين ما لا يجري، بل أطلق، وحيث إنَّه لا دليل لمنع القياس على الرخص.

واعترض على ذلك بأَنْ قيل: نُسلِّمُ لكم على جريان القياس في الأحكام الشرعية، ولكن لا نُسلِّمُ لإمكان حصولها في الرخص، ولئن سلَّمنا إمكان حصولها في الرخص فإنها لم تحصل بالفعل؛ لأنَّ العقل لا يدرك المعنى فيها، وعليه؛ فالقياس لا يجري في الرخص.

وأُجيبَ عن ذلك: بأنَّ الأدلة دلت على حجية القياس في الأحكام الشرعية عند استكمال أركانه وشروطه.

وأما قولكم: (لا نُسلِّم إمكان حصولها في الرخص)! فنجيب بأنَّ العقل يحكم بأنه لا يمتنع عقلًا أَنْ يُشرِّعَ الشارعُ الحكيم الرخصةَ لمعنًى معين مناسب للحكم، ثم يوجد ذلك المعنى في صورة أُخرى.

وأمَّا قولكم: (لم تحصل بالفعل)، فيجاب عليه بأنَّه حصل إجراء القياس في الرخص بعد تعقُّل المعنى، ومعرفة العلَّة واستكمال شروط القياس، ومن ذلك أنَّ الصلاة تُجْمَعُ من أجل الثلج[٢] قياسًا على المطر بجامع أنَّ كُلًّا منهما يتأذى فيه المسلم، وقياس الاستجمار بالورق والخرق على الاستجمار بالحجر؛ لأنَّ كلًّا منهم جامد طاهر قالع يُنقِّي المحل.

فالراجع أنَّ القياس في الرخص جائز إنْ فَهِمْنَا المعنى فَهْمًا فيه اعتماد على

(١) مضى تخريجها مُفصَّلاً.

(٢) انظر كتابي: «الجمع بين الصلاتين في الحضر بعذر المطر» (ص ٥٨).

النصِّ.

ومَن أطلق العمل بالرخصة بالقياس؛ فهو مخطئٌ، وكذلك مَن ضيَّقه، والصواب: أَنَّ العملَ بالقياس في أصل الرخصة له شواهد تأذن بذلك، لكن قد يكون هذا الإلحاق قويًّا؛ فينشرح له الصدر بمؤيدات وقرائن، وقد يكون ضعيفًا فينبذ؛ مثاله: صلاة الآيات، مثل: الصلاة للزلزلة والرجفة ولرمي الصواعق والكواكب، فنقل ابن تيمية[1] عن محققي الحنابلة وغيرهم الصلاة، قال: «دلَّت عليه السنن والآثار، ولولا أنَّ ذلك قد يكون مسببًا لشرٍّ وعذاب لم يصح التخويف به». وقال ابن حزم في «المحلى» (٥/ ٩٦): «ولو صلَّى ذلك عند كلِّ آيةٍ تظهر من زلزلة أو نحوها لكان حسنًا؛ لأنَّه فعل خيرٍ».

والقول بالجواز قائم على أنَّ النَّبِيَّ ﷺ علَّل الكسوف بأنَّه من آيات اللَّه يخوِّف بها عباده، كذا في «فتح القدير» (٢/ ٨٩).

وصلاة مَن صلاها من السلف إنما هو إعمال لهذا الأصل؛ فقد ثبت أنَّ حذيفة صلاها في المدائن[2]، وكذا ابن عباس في البصرة عند وقوع زلزلة بها[3].

ومثله -أيضًا-: إذا نظَّف الثوب المتنجس أو غيره بالغسيل الجاف، المعروف بـ(الدراي كلين)، وتستخدم فيها مادة متطايرة تُسمَّى (تيترا كلورو إتيليت)، وهي مادة

---

(١) فيما نقل عنه المرداوي في «الإنصاف» (٢/ ٤٤٩)، ونَصَّ على الاستحباب ابنُ قُدامة في «المغني» (٢/ ٢٨٢).

(٢) أخرجه عبد الرزاق (٤٩٣٠) **بإسناد صحيح**.

(٣) أخرجه عبد الرزاق (٤٩٢٩، ٤٩٣١) **بإسناد صحيح**.

قويّة في إزالة الأوساخ والدهون؛ فمَن منع ذلك من المعاصرين جَمُدَ على ضرورة استخدام الماء، وقال: إنَّه أمر تعبدي، وقاسها على إزالة النجاسة مع رفع الحدث! وطهارة الحدث من باب الأفعال المأمور بها، ولا تسقط بالنسيان، ويشترط لها النية، بخلاف طهارة الخبث -أعني: إزالة النجاسة-؛ فإنَّها من باب التروك، ولا يشترط فيها قصد العبد ولا فعله، فمتى زالت بأيِّ مُزيلٍ طاهر -وهذه هي الرخصة- حَصَلَ مقصود الشارع[١]، وعليه يُقاس (الدراي كلين)[٢] واللَّهُ أعلم.

ومن الأمثلة -أيضًا-: حرمة قطع نبات الحرم، ويستثنى منه الإذخر -وهو الحشيش-؛ لحاجة الناس إليه، أخرج البخاري برقم (١٥٨٧، ١٨٣٤، ٢٧٨٣، ٢٨٢٥، ٣٠٧٧، ٣١٨٩)، ومسلم برقم (١٣٥٣) -واللفظ له- من حديث ابن عباس قال: قال رسول اللَّه ﷺ يوم الفتح -فتح مكة- . . . وفيه: «فَهُوَ حَرَامٌ بِحُرْمَةِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ...»، فقال العباس: يا رسول اللَّه إلَّا الإذخر؛ فإنَّه لِقَيْنِهم ولبيوتهم، فقال: «إِلَّا الإِذْخِر».

فمَن نظر إلى المعنى في هذا الاستثناء ألحق به غيره، فلو احتجنا إلى قطع شيءٍ من شجر الحرم للدواء؛ فهذا يوافق معنى استثناء الحشيش، فالتداوي مُقدَّم على علف الحيوان.

مثال آخر: رخَّصَ النَّبِيُّ ﷺ ببيع التمر بالرطب، وبيع العنب بالزبيب[٣]؛ فهل

---

(١) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢١/ ٤٧٥-٤٧٧، ٥٠٨، ٥٩٨).

(٢) انظر كتاب صديقنا وتلميذنا طاهر الصديقي: «فقه المستجدات في باب العبادات» (ص ١٨٧-٢٠٠).

(٣) أخرجه البخاري (٢١٧٣، ٢١٨٤، ٢١٨٨، ٢١٩٢، ٢٣٨٠) من حديث زيد بن ثابت.

يلحق بذلك التين بالقطين أم لا؟

مَن أجرى القياس على الرخصة ألحقه، ومَن لم يجوز لم يلحقه.

ومن أشهر الأمثلة التي تُخرَّج على هذا الأصل: القصر في سفر المعصية هل تجوز فيه الرخصة؟ فعلى الرغم من قول بعض العلماء بجواز القياس في الرخصة، إلَّا أنَّهم منعوا القصر في سفر المعصية، قالوا: لأنَّ في جواز الرخص في سفر المعصية إعانة على المعصية، وهذا لا يجوز[١].

بينما ذهب بعضهم إلى أنَّ الشارع أطلق السفر ولم يقيده، والمنهي عنه شرعًا ليس كالمعدوم حسًّا، وكذلك قياسًا على المرأة إذا زنت، فحبلت من الزنا، فولدت ولدًا، وما دامت هي في النفاس لا تلزمها صلاة ولا صوم، وترك الصلاة في حقِّها كالرخصة، وهي عاصية بالزنا، فكذلك سفر المعصية.

*** القياس في العبادات:**

على الرغم من تقرير العلماء بأنَّ الأصل في العبادات التوقف، والتعبد، والبطلان إلَّا إِنْ قام دليل عليها، بَيْدَ أنهم لم يُحْكِمُوا إغلاق هذا الباب بالكلية؛ فقد اعترف الشاطبي -مثلاً- بأنَّ العبادات مُعلَّلة إلَّا أنَّه لم يسترسل، قال: «وأيضًا؛ فإنَّ المناسب فيها -يعني في العبادات- معدود عندهم فيما لا نظير له، كالمشقة في قصر السفر، وإفطاره، والجمع بين الصلاتين، وما أشبه ذلك»[٢].

---

(١) انظر: «الأم» (١/ ١٨٤)، و«المجموع» (٤/ ٢٢٦)، و«بدائع الصنائع» (١/ ٢٨٧).

(٢) «الموافقات» (٢/ ٥١٥ - بتحقيقي).

وبناءً عليه قال جماهير الأصوليين بأنَّ الرخص يجري فيها القياس، ويدل على ذلك دلالة واضحة كلام الشاطبي الآتي، قال بعد إيراده نهي النَّبِيِّ ﷺ عن المبالغة في بعض العبادات إلى حدِّ الإرهاق والملل: «هذا كله معلل بعقول المعنى بما دلَّ عليه ما تقدَّم من السآمة، والملل، والعجز، وبغض الطاعة، وكراهيتها»، قال: «وإذا كان كذلك؛ فالنهي دائر مع العلّة وجودًا وعدمًا»[(١)].

ومِمَّن أفاض بإسهاب في بيان علل العبادات: ابن القيم، وقد أصلَّ فيه أنه يندر جدًّا عدم وجود معنًى معقول للأحكام الشرعية، ويلتقي هذا مع ما قرَّره الماتن في «برهانه» (٢/ ٩٢٦)، بل كاد الشاطبي في «موافقاته» (٢/ ٤٠٠ - بتحقيقي) أَنْ يُصرِّح بذلك، لما قال: «وكثير من العبادات أيضًا؛ فلها معنًى مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح». ومِمَّن علَّل العبادات وبيَّن مقاصدها العلامة الحنبلي محمد بن أبي المكارم البعقوبي في كتابه «شرح العبادات الخمس» (ص ٤٥ وما بعدها) حيث ذكر عللاً لأحكام الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج، وعلى هذا أقام الحكيم الترمذي كتابه «إثبات العلل»[(٢)].

نعم؛ كادت تجمع كلمة العلماء على أنَّه لا يجري القياس فيما لا يعقل معناه من العبادات؛ ذلك لأنَّ القياس فرع تعقّل المعنى[(٣)]، ولكن لو وضح المعنى؛ كإلحاق الثلج والبَرَد بالمطر في (الجمع بين الصلاتين)[(٤)] فلا حرج، وهكذا في

---

(١) «الموافقات» (٢/ ٢٣٩ - بتحقيقي).

(٢) وهو مطبوع في المغرب بتحقيق ودراسة خالد زهري، سنة ١٩٩٨م.

(٣) انظر: «الإبهاج» (٣/ ٣٣).

(٤) كثر الخلط والخبط في مسألة (الجمع بين الصلاتين)، ومن أعجب ما رأيت فيه كتاب =

. . . .

= «رفع الجهالة والغرر عن مسألة الجمع في المطر»، أطلق صاحبه فيه الكلام على عواهنه، دون تمحيص للمسألة، مع أنَّه كان يرى -سابقًا!- مشروعية الجمع، بل كنتُ أنكرُ عليه توسعه فيه! وأوردت حججه في المنع في مجلس ضمَّنا مع الشيخ الألباني -رحمه اللَّه-، وفنَّدها الشيخ وردَّها بإسهاب وقوّة! ولم ينبس هو ببنت شفة!

بل رأيت في المنام قبل ذلك -والمردود عليه حينئذٍ كان يرى مشروعية الجمع- أنَّه خطب خطبةً يُنكر فيها الجمع بين الصلاتين، وقمتُ وخطبتُ خطبةً في الردِّ عليه، وحدَّثتُ بهذا بعضَ محُبِّينَا قديمًا.

ويكفي في ردِّ ما قرَّره أنَّه على خلاف ما عليه المُحقِّقون -قديمًا وحديثًا-، وعلّة صاحبه أنَّه يحُبّ التفرد والإغراب في كل شيء!

ويُقرر الأحكام وهو ليس (فقيه نفس)؛ فلو أنَّه رأى عدم المشروعية اتِّباعًا لمذهب الحنفية لسهل الخطب، أمَّا أن يحلف ويُقسم أنَّ مَن جمع بين الصلاتين بعُذر المطر فقد ارتكب كبيرةً من الكبائر! فهذا ليس من سمات الموفّقين، الذين يراعون الخلاف!

والشاهد من إيراد هذا الكلام: إطلاقه القول في هذا المقام: القياس لا يقبل في العبادات!

ومن أعاجيب الأكاذيب التي وقعت له فيه:

قوله (ص ١٤٦) مُعرِّضًا بي: «فعجبي لذلك الذي يجلس مُتصدِّرًا مجلس علم وهو لا يفعل هذا، بل وأشد منه عجبًا منه ذلك الذي يجلس السنتين والثلاث يُدرس «صحيح الإمام مسلم»، ولا ينظر في كتب الشروحات التي جاءت على هذا السفر العظيم -وما أكثرها-، ثم يأتي ليُفتي لك بفتيا يرى نقيضها -صراحة- فيما قيل فيه: أجمع عليه أهل العلم، وهو فيما شُرِحَ على الذي يُدَرِّسه، ما ذلك إلَّا الكبر واتِّباع الهوى وبطر الحق».

قال أبو عبيدة: إِي واللَّهِ! -الذي لا إله إلَّا هو- إنَّ كلامك هذا هو عين الكبر واتباع الهوى وبطر الحق؛ فأنا -وللَّه الحمدُ والمنة- ابتدأتُ درسي في شرح «صحيح مسلم» يوم الخميس =

فروع سبقت.

يقول الشيخ عيسى منون في كتابه «نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول» (ص ١٤٠) تحت عنوان (القياس في أصول العبادات)، ونقل كلام الأصوليين وأطال في ذلك، ثم لخّص صور المنع بقوله:

«من مجموع ما سبق، ومن الدليل الذي أقامه المانع: أنَّ الممنوع إمَّا إثبات

= بتأريخ ٢٩/ محرم/ سنة ١٤١٨هـ الموافق ٥/ ٦/ ١٩٩٧م؛ فالدرس له نحو ثمان سنوات وليس سنتين أو ثلاثة؛ (**فهذه الكذبة الأولى**).

وأقرأ مع جمعٍ كبيرٍ ممن هم من أفضل طلبة العلم في بلادنا -وللَّه الحمد- «شرح الإمام النووي» كلمة كلمة، وحرفًا بحرف، فما أدري ما معنى قوله: «ولا ينظر في كتب الشروح»!! -إلَّا أَنْ تكون (**الكذبة الثانية**)، ولا غرو في ذلك؛ فقد بلونا عليه مثلها الكثير- وأَنَا أنظر في جميع الشروحات المطبوعة، وصاحب الكلام السابق -يقينًا- لم يَرَ بعضها، بل لم يَسمع به، بل أرجع -وللَّه المنة-في تحضيري للشرح- في المشكلات إلى أوثق النسخ الخطية الموجودة في أرجاء الدنيا.

أمَّا قوله: «فيما شُرِح على الذي يدرِّسه»؛ فهذه -واللَّهِ!- (**كذبة ثالثة**)؛ فلا أعرف أحدًا شرح لي مسألة في (الجمع)، وإنما -وللَّه الفضل- أُسأَلُ عن مسائل الجمع وغيرها.

فيا ظالمًا نفسه ! ما الذي ألجأك إلى هذه المضايق ؟! وإلى هذا الكذب المكشوف الذي يشهد عليه ألوف ممن يحضرون الدرس منذ بدايته إلى تدوين هاتيك السطور ؟ ! !

يا ظالم! هل تعرضتُ لك بمكروه ؟! أو تكلمتُ فيك بعينك ؟! وأَنَا -بحمد اللَّهِ- من القادرين على الطريق الذي سلكت، وعندي ما لو اطلع عليه الناس لفضح أمرك، وإنِّي أتعجب غاية العجب من اتخاذك إيَّاي خصمًا، ويا حبذا ذلك من اتخاذ؛ فإنِّي -وللَّه الحمد- أُحبُّ في اللَّه، وأُبغضُ في اللَّه، وأُحبُّ مَن أطاعه، وأُبغضُ مَن خالفه.

عبادة زائدة عن العبادات الواردة في تلك الأصول، أو إثبات كيفية خاصة لتلك العبادات دون ما يعرض لتلك العبادات من الصحة والفساد والفرضية والنفلية وغير ذلك من الشروط والموانع والأسباب؛ لأنَّ هذه الأمور جزئيات دقيقة كغيرها من بقية الأحكام لا تعد من الأمور المهمة التي تتوفر الدواعي على نقلها واللَّه أعلم بالصواب.

ودليل المانعين: أنها من الأمور المهمة التي تتوفر الدواعي على نقلها، فلا يثبت جوازها بالقياس.

وأُجيب عنه بالمنع؛ فإنَّ عدم النقل لا يدل على عدم الجواز».

الحظر والإباحة

قال الماتن -رحمه اللَّه-: (وأما الحظر؛ فمن الناس مَن يقول: إنَّ الأشياء على الحظر، إلا ما أباحته الشريعة، فإنْ لم يوجد في الشريعة ما يدل على الإباحة يتمسك بالأصل، وهو الحظر.

ومن الناس مَن يقول بضده، وهو: أنَّ الأصل في الأشياء الإباحة، إلا ما حظره الشرع.

ومنهم مَن قال بالتوقف).

قوله: **(وأما الحظر).**

الحظر المراد به: المنع، والمراد -هنا-: هو حكم الأشياء التي لا نص فيها بعد بعثة النَّبِيِّ ﷺ، ولذا قال الآمدي في «الإحكام»: «مذهب أهل الحق أنَّه لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع»، وهذا اختيار غير واحد، بل قيل فيه: إنَّه اختيار جماهير الأصوليين.

قوله: **(فمن الناس مَن يقول: إن الأشياء على الحظر...)** هو قول ابن أبي هريرة -من الشافعية-، وأبي بكر الأبهري -من المالكية-، والحلواني، وأبي يعلى القاضي الفراء، وابن حامد -من الحنابلة-، وقال به بعض الحنفية، وهو مذهب معتزلة بغداد، ومذهب الرافضة الجعفرية -أو الإمامية-، وهم يحتجون بأنَّ الأصل

في الأشياء أنَّها ملك للَّه، والأصل في ملك الغير أنَّه ممنوع حتى يأذن المالك، وهذا أقوى دليل لهم[(١)].

قوله: (**ومن الناس مَن يقول بضدِّه...**) هو مذهب جماهير الأصوليين والمحققين، وهو اختيار غير واحد من أئمة الهدى[(٢)].

وهناك مذهب ثالث: وهو التوقف[(٣)] حتى يأتي دليل، قال به ابن عقيل -من الحنابلة-، واختاره صاحب «روضة الناظر» -ابن قدامة-، وهو كلام ابن حزم في «الإحكام»، حيث قال: «وقال آخرون -وهم جميع أهل الظاهر، وطوائف من أصحاب القياس-: ليس لها حكم في العقل أصلًا، لا بحظر ولا بإباحة، وإنَّ كل ذلك موقوف على ما ترد به الشريعة»، قال ابن حزم عن هذا القول: «وهذا الحق الذي لا يجوز تمييزه».

والمذهب الرابع: وهو رأي لبعض الأصوليين، وارتضاه الشيخ الشنقيطي في «المذكرة» (ص ٤٨) وهو: إنَّ هذه الأشياء على أقسام؛ قال الشنقيطي: «واعلم أنَّ

---

(١) انظر: «التبصرة» (٥٣٣)، و«روضة الناظر» (٢٢)، و«الإبهاج» (١/ ٦١، ٨٤).

(٢) قال الشيخ مرعي بن يوسف الكرمي في كتابه: «تحقيق البرهان في شأن الدخان» (١٢٧ - بتحقيقي) عن هذا القول: هو «الذي قرره العلماء، وأطبق عليه الأئمة المحققون منهم».

(٣) انظر: «المحصول» (١/ ١/ ٢١٠)، و«المستصفى» (١/ ٦٥)، و«الإحكام» للآمدي (١/ ٧٩)، و«المواقف» (٣٢٣) للإيجي، و«المسودة» (ص ٤٧٩)، و«الإحكام» لابن حزم (١/ ٥٢)، و«فواتح الرحموت» (١/ ٤٩)، و«تفسير القرطبي» (١/ ٢٥١-٢٥٢)، و«مذكرة أصول الفقه» (ص ٥٣٢).

لعلماء الأصول في هذا المبحث تفصيلًا لم يذكره المؤلف[١]، ولكنه أشار إليه إشارةً خفيَّةً، وهو أنهم يقولون: إنَّ الأعيان -مثلًا- لها ثلاث حالات:

الأولى: إمَّا أَنْ يكون فيها ضرر محض، ولا نفع فيها ألبتَّة؛ كأكل الأعشاب السامة القاتلة.

الثانية: وإمَّا أَنْ يكون فيها نفع محض، ولا ضرر فيها أصلًا.

الثالثة: وإمَّا أَنْ يكون فيها نفع من جهة، وضرر من جهة.

فإِنْ كان فيها الضرر وحده ولا نفع فيها، أو كان ضررها أرجح من نفعها، أو مساويًا له؛ فهي حرام لقوله ﷺ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَار»[٢].

---

(١) يريد ابن قدامة المقدسي في «روضة الناظر» (٢٢).

(٢) ورد من حديث عبادة بن الصامت، وابن عباس، وأبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، وجابر وعائشة، وعمرو بن عوف، وثعلبة بن أبي مالك القرظي، وأبي لبابة.

فحديث عبادة: رواه ابن ماجه (٢٣٤٠)، وعبد اللَّه بن أحمد في «زوائد المسند» (٥/ ٣٢٦-٣٢٧)، والبيهقي (١٠/ ١٣٣)، وأبو نعيم في «تاريخ أصبهان» (١/ ٣٤٤) كلهم من رواية موسى بن عقبة عن إسحاق بن يحيى بن الوليد عن عبادة بن الصامت: أنَّ رسول اللَّه ﷺ قضى أَنْ لا ضرر ولا ضرار، وقال أبو نعيم: إنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «لا ضرر ولا ضرار»، قال ابن عساكر في «الأطراف»: «وأظن إسحاق لم يدرك جد أبيه عبادة»، نقله الزركشي في «المعتبر» رقم (٢٩٥)، وابن حجر في «التهذيب» (١/ ٢٥٦)، والهيثمي في «المجمع» (٤/ ٢٠٥)، ومع ذلك؛ فقد ضعفه ابن عدي، وقال: «عامة أحاديثه غير محفوظة».

وحديث ابن عباس: رواه عبد الرزاق في «المصنف»، وأحمد (١/ ٣١٣) عنه، وابن ماجه (٢/ ٧٨٤) رقم (٢٣٤١)، والبيهقي (٦/ ٦٩)، وابن عبد البر في «الاستذكار» (٢٢/ ٢٢٣-٢٢٤) =

. . . .

= رقم (٣٢٥١٨) من طريقه -أيضًا-، عن معمر عن جابر الجعفي عن عكرمة عن ابن عباس، قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار، وللرجل أَنْ يجعل خشبة في حائط جاره، والطريق الميتاء سبعة أذرع». وتابع عبد الرزاق: محمد بن ثور -كما عند الطبراني في «الكبير» (١١/ ٣٠٢) رقم (١١٨٠٦)-، وجابر الجعفي فيه مقال كثير معروف، لكن الحديث ورد من وجه آخر خرَّجه الدارقطني (٤/ ٢٢٨)، وأبو يعلى (٤/ ٣٩٧) رقم (٢٥٢٠) من طريق عبيد اللَّه بن موسى عن إبراهيم بن إسماعيل عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس: أنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: «للجار أَنْ يضع خشبة على جدار جاره وإِنْ كره، والطريق الميتاء سبعة أذرع، ولا ضرر ولا ضرار».

وإبراهيم بن إسماعيل مختلف فيه، وثّقه أحمد، وضعّفه أبو حاتم، وروايات داود عن عكرمة مناكير؛ فإسناده ضعيف.

وتابع إبراهيمَ بن إسماعيل سعيدُ بن أيوب؛ كما عند الطبراني في «الكبير» (١١/ ٢٢٨-٢٢٩) رقم (١١٥٧٦): ثنا أحمد بن رشيدين: ثنا روح بن صلاح: ثنا سعيد، عن داود به موقوفًا على ابن عباس.

وإسناده واهٍ بمرة؛ روح: ضعيف، وابن رشدين: مُتَّهم.

وأخرجه الخطيب في «الموضح» (٢/ ٩٦-٩٧) من طريق يعقوب بن سفيان، عن روح به مرفوعًا.

وأخرجه ابن أبي شيبة -كما في «نصب الراية» (٤/ ٣٨٤)-: ثنا معاوية بن عمرو: ثنا زائدة، عن سماك، عن عكرمة به.

وإسناده رجاله كلهم ثقات، وفي رواية سماك عن عكرمة اضطراب.

وحديث أبي سعيد: رواه الدينوري في «المجالسة» (رقم ٣١٦٠ - بتحقيقي)، والدارقطني (٢٢٨/٤)، والحاكم (٢/ ٥٧)، والبيهقي (٦/ ٦٩-٧٠)، وابن عبد البر في «التمهيد» (٢٠/ ١٥٩) كلهم من طريق الدراوردي عن عمر بن يحيى المازني عن أبيه عن أبي سعيد =

. . . .

= الخدري به، بلفظ: «لا ضرر ولا ضرار؛ مَن ضارّ ضرَّه اللَّه، ومَن شاقّ شقَّ اللَّه عليه»، وقال الدينوري: «لا ضرورة ولا ضرار؛ مَن ضار ضر اللَّه به. . .» الحديث، وقال الحاكم: «صحيح الإسناد على شرط مسلم»، وهو كما قال، وقال البيهقي: «تفرَّد به عثمان بن محمد عن الدراوردي».

ورواه مالك -يعني في «الموطأ» (٢/ ٧٤٥)- عن عمرو بن يحيى عن أبيه: أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «لا ضرر ولا ضرار» مرسلاً.

وأفاد ابن التركماني في «الجوهر النقي» أنَّ عثمان لم ينفرد به، كما قال البيهقي، بل تابعه على روايته عن الدراوردي موصولاً عبد الملك بن معاذ النصيبي، أخرجه ابن عبد البر في «التمهيد»، وقال: «إنَّ هذا الحديث لا يسند من وجهٍ صحيح»، وقال: «وأمَّا معنى هذا الحديث؛ فصحيح في الأصول».

وليس كما قال -أيضًا-؛ فالدراوردي: حافظ ثقة، وقد أسنده عنه اثنان، ومالك علم من حاله أنَّه يرسل كثيرًا ما هو عنده موصول، ورجح ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (٢/ ٢٠٨) رواية الإرسال.

وحديث أبي هريرة: أخرجه الدارقطني (٤/ ٢٢٨) بإسناد فيه يعقوب بن عطاء، وهو ضعيف، وأبو بكر بن عياش مختلف فيه -كما في «نصب الراية» (٤/ ٣٨٥)-.

وحديث جابر: أخرجه الطبراني في «الأوسط» -كما في «مجمع البحرين» رقم (٢٠٠٢)، و«نصب الراية» (٤/ ٣٨٦)- من طريق ابن إسحاق عن محمد بن يحيى بن حبان عن عمه واسع ابن حبان به.

قال ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (٢/ ٢٠٩): «وهذا إسناد مقارب، وهو غريب، لكن خرَّجه أبو داود في «المراسيل» رقم (٤٠٧) من رواية عبد الرحمن بن مغراء عن ابن إسحاق عن محمد بن يحيى بن حبان عن عمِّهِ واسع مرسلاً، وهو أصح»، ولأبي لبابة ذكر فيه. =

وإنْ كان نفعها خالصًا لا ضرر معه، أو معه ضرر خفيف والنفع أرجح؛ فأظهر الأقوال الجواز».

وهذا الذي ذكره الشنقيطي هو اختيار ابن تيمية؛ فقال بالحلِّ ما لم يكن فيه ضرر، إذ إنَّ الأصل الحلُّ؛ لأنَّ اللَّه -عزَّ وجلَّ- قال: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا**﴾ [البقرة: ٢٩]، وهذا من باب الامتنان، والامتنان لا يكون إلَّا بالحلال، وكذلك قوله -تعالى-: ﴿**وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ**﴾ [الرحمن: ١٠]، وقال النَّبيُّ ﷺ: «أَعْظَمُ النَّاسِ جُرْمًا مَنْ سَأَلَ عَنْ مَسْأَلَةٍ لَمْ تُحَرَّمْ؛ فَحُرِّمَتْ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ»[1]؛ فدلَّ هذا الحديث أنَّ هذه المسألة قبل السؤال كانت حلالًا، والذي

= وحديث عائشة: أخرجه الدارقطني (٤/ ٢٢٧)، وفيه الواقدي وهو متروك، ومن طريق آخر ضعيف -أيضًا- الطبراني في «الأوسط» -كما في «مجمع البحرين» رقم (٢٠٠٣)-.

وحديث ثعلبة: أخرجه الطبراني في «الكبير» رقم (١٣٧٧)، وفي إسناده إسحاق بن إبراهيم بن سعيد الصواف، وهو لين الحديث.

وحديث عوف بن عمرو: أخرجه ابن عبد البر في «التمهيد» (٢٠)، وقال: «إسناده غير صحيح».

فالحديث صحيح لشواهده الكثيرة، ولذا قال النووي عن شواهده في «أربعينه»: «يُقوِّي بعضُها بعضًا»، وقال ابن الصلاح: «مجموعها يقوِّي الحديث ويُحسِّنه، وقد تقبّله جماهير أهل العلم واحتجوا به»، وعدَّ أبو داود السجستاني هذا الحديث من الأحاديث التي يدور عليها الفقه، وهذا مشعر بأنَّه يراه حجةً، واللَّه أعلم.

وانظر: «الإرواء» (٣/ ٤٠٨-٤١٤)، و«السلسلة الصحيحة» رقم (٢٥٠).

(١) أخرجه البخاري (٧٢٨٩)، ومسلم (٢٣٥٨) من حديث سعد بن أبي وقاص -رضي اللَّه عنه-.

جعلها حرامًا المسألة.

قال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢١/ ٥٣٥):

«فاعلم أنَّ الأصل في جميع الأعيان الموجودة -على اختلاف أصنافها، وتباين أوصافها- أَنْ تكون حلالًا مُطلقًا للآدميين، وأَنْ تكون طاهرة لا يحرم عليهم ملابستها ومباشرتها ومماستها.

وهذه كلمة جامعة، ومقالة عامة، وقضية فاصلة، عظيمة المنفعة، واسعة البركة، يفزع إليها حملة الشريعة فيما لا يحصى من الأعمال وحوادث الناس.

وقد دلَّ عليها أدلة عشرة مما حضرني ذكره من الشريعة، وهي: كتاب اللَّه، وسنة رسوله، واتباع سبيل المؤمنين؛ المنظومة في قوله -تعالى-: ﴿**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ [النساء: ٥٩]، وقوله: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا**﴾ [المائدة: ٥٥]، ثم مسالك القياس والاعتبار، ومناهج الرأي والاستبصار».

وله كلام مهم في «مجموع الفتاوى» -أيضًا-: (٢١/ ٥٣٩) و(٢٩/ ١٥١) و(٧/ ٤٥، ٤٦)؛ فلينظر، واللَّه الموفّق، لا ربَّ سواه.

* أمور تذكر في هذا الباب:

الأمر الأول: لمَّا وَجَدَ ابن السبكي بعض الشافعية قد قالوا: (إنَّ الأصل في الأشياء المنع) اعتذر لهم قائلًا في «الإبهاج» (١/ ١٣٨): «ذكر القاضي أبو بكر في «التلخيص»... قال: مال بعض الفقهاء إلى الحظر، وبعضهم إلى الإباحة، وهذا لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة مع علمنا بأنهم ما استحسنوا مسالكهم

وما اتبعوا مقاصدهم»، وذكر في موطن آخر أنهم لم تكن لهم قدم راسخة في علم الكلام، وربما طالعوا كتب المعتزلة؛ فاستحسنوا هذه العبارات منهم، فذهبوا إليها، غافلين عن تشعّبها عن أصول القدرية[١].

الأمر الثاني: إنَّ الشوكاني في رسالته «إرشاد السائل إلى دلالة المسائل»[٢] (ص ٥٠) سئل عن عدَّة مسائل، وتعرَّض لهذه القاعدة أثناء إجابته عن المسألة الحادية عشرة، وهي: هل يجوز استعمال شجرة التنباك[٣]؟ فقال: «الأصل الذي يشهد له القرآن الكريم والسنة المطهرة هو أنَّ كل ما في الأرض حلال، ولا يحرم شيء من ذلك إلَّا بدليل خاص؛ كالمسكر والسم القاتل، وما فيه ضرر عاجل أو آجل؛ كالتراب ونحوه، وما لم ترد فيه دليل خاص؛ فهو حلال استصحابًا للبراءة الأصلية، وتمسكًا بالأدلة العامة؛ كقوله -تعالى-: ﴿**خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا**﴾ [البقرة: ٢٩]، وقوله: ﴿**قُل لَّا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً...**﴾ [الأنعام: ١٤٥]»، ثم قال (ص ٥١):

«إذا تقرر هذا علمت أنَّ هذه الشجرة الذي سمَّاها بعض الناس: التنباك -وبعضهم: التوتون- لم يأتِ فيها دليل يدل على تحريمها، وليست من جنس المسكرات، ولا من السموم، ولا من جنس ما يضر آجلًا أو عاجلًا؛ فمَن زعم أنها حرام؛ فعليه الدليل».

---

(١) يا حبذا لو يُخَصُّ هذا بتأليف مستقل، وانظر تقديمي لـ«إعلام الموقعين» (ص ٣١).

(٢) مطبوعة ضمن «مجموعة الرسائل السلفية»، ثم طبعت على حدة أكثر من مرة.

(٣) هو الدخان الذي يشربه الناس الآن!

فالدخان في زمن الشوكاني كان يستخدم علاجًا؛ فكان يعطى إبرًا شرجية لقتل الدود الذي في الأمعاء، والدخان الآن -بإجماع العقلاء- يضر في الآجل والعاجل؛ فهو مُحُرَّمٌ لضرره ولخبثه.

وقد تعقّب المباركفوري في «التحفة» (٥/ ٣٩٧ - ط. دار الفكر) كلام الشوكاني ورد عليه بقوله:

«قلت: لا شكَّ في أنَّ الأصلَ في الأشياء الإباحة، لكن بشرط عدم الإضرار، وأمَّا ما إذا كانت مضرة في الآجل أو العاجل فكلَّا ثم كلَّا.

وقد أشار إلى ذلك الشوكاني -رحمه اللَّه- بقوله: ولا من جنس ما يضر آجلاً أو عاجلاً، وأكل التنباك وشرب دخانه بلا مرية وإضراره عاجلاً ظاهر غير خفي، وإنْ كان لأحدٍ فيه شك فليأكل منه وزن ربع درهم أو سدسه ثم لينظر كيف يدور رأسه وتختل حواسه وتتقلب نفسه بحيث لا يقدر أن يفعل شيئًا من أمور الدنيا أو الدين، بل لا يستطيع أن يقوم أو يمشي، وما هذا شأنه؛ فهو مضر بلا شك، فقول الشوكاني: ولا من جنس ما يضر آجلاً أو عاجلاً ليس بصحيح، وإذا عرفت هذا ظهر لك أن إضراره عاجلاً هو الدليل على عدم إباحة أكله وشرب دخانه، هذا ما عندي[1]، واللَّه تعالى أعلم».

الأمر الثالث: مسألة التحسين والتقبيح، وهي مسألة مبسوطة، لها محل اتفاق، ولها محل اختلاف؛ **فمحلُّ الاتفاق فيها**: أنَّ العقل يدرك الحسن والقبح فيما هو

---

(١) نشر لي: «التعليقات الحسان على تحقيق البرهان في شأن الدخان»، الناظر فيه بتأمل وتمعن يجزم بحرمة شرب الدخان، واللَّه الموفق لا ربَّ سواه.

ملائم للطبع أو مضاد له، فإذا لاءم الغرضُ الطبعَ؛ فحسن، كاللذة والحلاوة، وإذا نافره؛ فهو قبيح، كالألم، والمرارة، وهذا القدر معلوم بالحسِّ والعقل والشرع، مجمع عليه بين الأولين والآخرين، بل هو معلوم عند البهائم.

وأمَّا محلُّ الخلاف والافتراق والتنازع: فهو في الحسن والقبح المتعلّق بالشرع، بمعنى كون الفعل سببًا للذَّم والعقاب، أو المدح والثواب،وهل يعلم ذلك بالعقل أو لا يعلم إلَّا بالشرع، أم يعلم بهما معًا؟

وحاصل أقوال الناس في هذه المسألة على سبيل الإجمال ثلاثة أقوال أساسية، هي:

القول الأول: قول الأشاعرة(١)، وحاصله: إنَّ الأفعال لا تتصف بصفات تكون بها حسنة ولا سيئة ألبتّة، إلَّا ما ورد فيه الشرع؛ فالشرع -فقط- هو الذي يحسِّن، وهو الذي يُقبِّح؛ أي: إنَّ كون الفعل حسنًا وسيئًا إنما معناه أنَّه منهيٌّ عنه، أو غير منهي عنه، وهذه الصفة إضافية لا تثبت إلَّا بالشرع؛ أي: إنهم ينفون الحسن والقبح العقليين، ويقولون: إنَّ ذلك لا يعرف إلَّا بالشرع فقط، حتى إنَّ بعضهم -مثل الإيجي في كتابه «المواقف» (ص ٣٢٣)- صرَّح وقال: «الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عكس القضية؛ فحسَّن ما قبَّحه، وقبَّح ما حسَّنه لم يكن ممتنعًا، وانقلب الأمر».

وعلى هذا؛ فكلام الأشاعرة يستلزم أنَّه يمكن أنْ يبعث اللَّه معجزةً مع نَبِيٍّ دَعِيٍّ -أي: كاذب-! وأنْ يكون الخمر والزنا حلالين! وأنْ يكون الماء حرامًا!

---

(١) انظر: «الإرشاد» (٢٢٨، ٢٥٩)، و«المحصول» (١/ ١/ ٢١٠)، و«المستصفى» (١/ ٦٥)، و«الإحكام» للآمدي (١/ ٧٩)، و«الموافقات» (٢/ ٥٣٤-٥٣٥، و٣/ ٢٨ - بتحقيقي).

بل يلزم منه: أَنْ يستوي التثليث والتوحيد قبل ورود الشرع! وأنَّه لا يقبح الشرك ولا عبادة الأصنام! ولا مسبة المعبود سبحانه! وأنَّه لا يقبح الزواج بالأم والبنت! وغير ذلك من اللوازم التي انبنت على أنَّ هذه الأشياء لم تُقَبَّحْ بالعقل، وإنما جِهَةُ قُبْحِهَا السمعُ فقط.

القول الثاني: المعتزلة يقولون -على اختلاف بينهم في التفصيلات-: (إنَّ التحسين والتقبيح أمران عقليان محضان؛ فلا يتوقف إلى معرفتهما ولا أخذهما عن الدليل النصي)، فهم يجعلون الحسن والقبح صفات ذاتية لازمة للفعل أو للشيء، ويجعلون الشرع كاشفًا عن تلك الصفات لا سببًا لشيء من تلك الصفات[(١)].

ورتب المعتزلة على هذا الأصل أمورًا عديدة؛ منها: أنَّ القبح في العقل يترتب عليه الذم والعقاب في الشرع، والحسن في العقل يترتب عليه المدح والثواب في الشرع، وأنَّ اللَّه -سبحانه وتعالى- يجب عليه أَنْ يفعل ما استحسنه العقل، ويحرم عيه أَنْ يفعل ما استقبحه العقل، وأنَّ المصلحة تنشأ من الفعل المأمور به فقط؛ كالصدق، والعفة، والإحسان، والعدل؛ فإنَّ مصالحها ناشئة منها، وغير ذلك من الأمور المترتبة على هذا الأصل الفاسد واللوازم الملازمة له، كما بينه ابن القيم في «مفتاح دار السعادة» (٢/ ٥٩-٦٠، ١٠٥).

---

(١) انظر مذهبهم في: «شرح الأصول الخمسة» (٤١-٤٦)، و«فضل الاعتزال» (١٣٩)، و«المعتمد» (٢/ ٣١٥).

وانظر الرد عليهم في: «مجموع الفتاوى» (٨/ ٤٣١) و(١١/ ٦٧٧)، و«درء تعارض العقل والنقل» (٨/ ٤٩٢)، و«مدارج السالكين» (١/ ٢٣٨)، و«مفتاح دار السعادة» (٢/ ٨، ٣٩، ١٠٥)، و«آراء المعتزلة الأصولية» (١٦٩).

والقول الثالث: هو القول الوسط بين هاتين الطائفتين، والطريق القاصد بين الطريقين الجائرين؛ إذ قال أصحابه كما في «مفتاح دار السعادة» (٢/ ٥٧):

«ما منكم أيها الفريقان إلَّا من معه حق وباطل، ونحن نساعد كل فريق على حقه، ونصير إليه، ونبطل ما معه من الباطل، ونرده عليه؛ فنجعل حقَّ الطائفتَينِ مذهبًا ثالثًا يخرج من بين فرث ودم لبنًا خالصًا سائغًا للشاربين».

وحاصل هذا القول: إنَّ الحسن والقبيح يُدركان بالعقل، ولكن ذلك لا يستلزم حكمًا في فعل العبد، بل يكون الفعل صالحًا لاستحقاق الأمر والنهي والثواب والعقاب من الحكيم، الذي لا يأمر بنقيض ما أدرك العقل حسنه، أو ينهى عن نقيض ما أدرك العقل قبحه؛ لأنَّ ما أدرك العقل حسنه -أو قبحه- راجح، ونقيضه مرجوح؛ فصفة الحسن في الفعل ترجح جانب الأمر به، وصفة القبح في الفعل ترجح جانب النهي عنه عملاً في ذلك بمقتضى الحكمة التي هي صفة من صفات اللَّه -سبحانه-، فلا حكم إلَّا من الخطاب الشرعي، ولا أمر ولا نهي إلَّا من قبل الشرع الحكيم.

وهذا هو قول عامة السلف وأكثر المسلمين؛ كما في «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١١/ ٦٧٧)، وأهل هذا القول يوافقون الأشاعرة في أنَّه لا حكم بالثواب والعقاب والأمر والنهي في الفعل إلَّا جهة الوحي، وأنَّ الحجة إنما تقوم على العباد بالرسالة، وأنَّ اللَّه لا يعذبهم قبل بعثة الرسل، ولا يطالبهم إلَّا بما بلغهم من أمر، ولا يعاقبهم إلَّا على ارتكاب ما نهاهم عنه.

ويوافقون المعتزلة في أنَّ العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه، وأنَّ الحسن والقبح صفات ثبوتية للأفعال معلومة بالعقل والشرع، وأنَّ الشرع جاء بتقرير ما هو مستقر في الفطر، والعقول من تحسين الحسن والأمر به وتقبيح القبيح والنهي عنه،

وأَنَّه لم يجئ بما يخالف العقل والفطرة، ويوافقونهم في إثبات الحكمة للَّه -تعالى-، وأَنَّه -سبحانه- لا يفعل فعلاً خاليًا عن الحكمة، بل كل أفعاله مقصودة لعواقبها الحميدة وغاياتها المحبوبة.

ومن الجدير بالذكر: أنَّ القول بإدراك العقل للمصالح والمفاسد لا يعني أنَّ إدراكه تام مطلق، بل إنَّه يدرك ويعجز، ويصيب ويخطئ . . .، وقد بيَّن ابن القيم هذه النقطة؛ فقال في «مفتاح دار السعادة» (٢/ ١١٧):

«بل غاية العقل أَنْ يُدرك -بالإجمال- حسن ما أتى الشرع بتفصيله أو قبحه؛ فيدركه العقل جملةً، ويأتي الشرع بتفصيله.

وهذا؛ كما أنَّ العقل يدرك حسن العدل، وأمَّا كون هذا الفعل المعين عدلاً أو ظلمًا؛ فهذا مما يعجز العقل عن إدراكه في كلِّ فعلٍ وعقد.

وكذلك يعجز عن إدراك حسن كل فعل وقبحه؛ فتأتي الشرائع بتفصيل ذلك وتبيينه، وما أدركه العقل الصريح من ذلك تأتي الشرائع بتقريره.

وما كان حسنًا في وقتٍ قبيحًا في وقتٍ، ولم يهتد العقل لوقت حُسْنِهِ من وقت قُبْحِهِ؛ أَتَتِ الشرائع بالأمر به في وقت حسنه، وبالنهي عنه في وقت قبحه.

وكذلك الفعل يكون مشتملاً على مصلحة ومفسدة، ولا تعلم العقول مفسدته أرجح أم مصلحته؟ فيتوقف العقل في ذلك؛ فتأتي الشرائع ببيان ذلك، وتأمر براجح المصلحة، وتنهى عن راجح المفسدة.

وكذلك الفعل يكون مصلحة لشخصٍ مفسدة لغيره، والعقل لا يدرك ذلك؛ فتأتي الشرائع ببيانه؛ فتأمر به مَن هو مصلحة له، وتنهى عنه مَن هو مفسدة في حقه.

وكذلك الفعل يكون مفسدة في الظاهر، وفي ضمنه مصلحة عظيمة، لا يهتدي إليها العقل؛ فلا تُعْلَمُ إلَّا بالشرع؛ كالجهاد والقتل في اللَّه.

ويكون في الظاهر مصلحة، وفي ضمنه مفسدة عظيمة لا يهتدي إليها العقل؛ فتجيء الشرائع ببيان ما في ضمنه من المصلحة والمفسدة الراجحة.

هذا؛ مع أنَّ ما يعجز العقل عن إدراكه من حسن الأفعال وقبحها ليس بدون ما تدركه من ذلك؛ فالحاجة إلى الرسل ضرورية، بل هي فوق كل حاجة؛ فليس العالَم إلى شيء أحوج منهم إلى المرسلين -صلوات اللَّه عليهم أجمعين-».



الاستصحاب

قال الماتن -رحمه اللَّه-: (ومعنى (استصحاب الحال): أَنْ يستصحب الأصل عند عدم الدليل الشرعي).

أحسن المؤلف -رحمه اللَّه- حين ذَكَرَ الاستصحاب بعد الحظر والإباحة؛ وذلك لأنَّ قولنا: (الأصل في الأشياء الحلُّ) فيه استصحاب الحال.

والاستصحاب: هو إثبات ما كان على ما كان عليه حتَّى يأتي دليل يحوله عنه؛ فإِنْ كان الأمر إثباتًا بقينا عليه حتى يأتينا دليل يحولنا عنه، وإِنْ كان الأمر نفيًا بقينا عليه حتى يأتينا ما يحولنا عنه.

وقد عرَّفه ابن القيم في «الإعلام» (٥/ ١٠٠ - بتحقيقي) بقوله: «استدامة إثبات ما كان ثابتًا، أو نفي ما كان منفيًّا».

ويجب التنبيه على أنَّ مَن يُعمِل المعاني من العلماء؛ فإنَّه يُضعف حجية الاستصحاب، ومَن يضيق المعاني من العلماء؛ فإنَّه يقوِّي حجيته[(١)].

* أمثلة على الاستصحاب:

يبدأ قيام رمضان من أول ليلة برؤية الهلال، ونحن قبل رؤية الهلال علينا أَنْ

---

(١) أفاده شيخ الإسلام ابن تيمية في «تنبيه الرجل العاقل» (٢/ ٦١٧-٦١٨)، وتقدَّم نصُّ كلامه فيما مضى (ص ٧٣).

نستصحب النفي -وهو منع القيام جماعةً[(١)] حتَّى يُرى الهلال-، وعند رؤية الهلال نتحول إلى الإثبات -وهو جواز قيام الليل جماعةً-، ونبقى عليه حتى في الليلة الأخيرة -المشكوك فيها- نصلي فيها استصحابًا للأصل، ولا نتحول عن هذا الأصل حتى يخرج رمضان.

* حجية الاستصحاب:

الاستصحاب آخر مدار الفتوى؛ إذ لا يُلجأ إليه إلَّا عند انتفاء جميع الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وغير ذلك مما يصح الاستدلال به، فإذا انتفت هذه الأدلة، ولم توجد، صحَّ عند ذلك الأخذ بالاستصحاب، ولذلك قال شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (١٣/ ١١٢): «فالاستصحاب في كثير من المواضع من أضعف الأدلة»، وانظر منه -أيضًا-: (٢٣/ ١٥، ١٦).

وقال في «تنبيه الرجل العاقل» (٢/ ٦١٧): «ولا خلاف بين الفقهاء المعتبرين أنَّه آخر الأدلة؛ بحيث لا يجوز العمل به إلَّا بعد الفحص التام عن الدليل الناقل المغيِّر»، وقال (٢/ ٦١٧-٦١٨): «وعند الفقهاء المعتبرين: أنَّ القياس الصحيح مُقدَّم على استصحاب الحال، وكذلك الظواهر كلها من العموم والأمر، وأمَّا أهل الظاهر؛ فيقدِّمون الاستصحاب على القياس، ومفزعهم في عامَّة ما ينفونه من الأحكام الاستصحاب، كما أنَّ مفزع كثير من القياسيين الطرديّات والشبهات».

وأفاد أنَّ قوَّة الاستصحاب وضعفه بحسب قوة الاعتقاد بعدم الناقل وضعفه؛

---

(١) بِتَدَاعٍ، وتَقَصُّدٍ، وتَعَمُّدٍ، وتَعَوُّدٍ؛ كما يُفعَلُ في قيام رمضان.

فإِنْ فُرِضَ القطعُ بعدم الناقل، وجب القطع بمضمون الاستصحاب.

وحال المتمسك بالاستصحاب كحال المعترض مع المستدل؛ فهو يمنعه الدلالة حتَّى يثبتها، لا أنَّه يقيم دليلاً على نفي ما ادّعاه، وهذا غير حال المعارض؛ فالمعارض لونٌ والمعترض لونٌ، فالمعترض يمنع دلالة الدليل، والمعارض يسلم دلالته ويقيم دليلاً على نقيضه[1].

* أنواع الاستصحاب:

الاستصحاب ثلاثة أقسام[2]:

الأول: استصحاب البراءة الأصلية، وتَقدَّم الكلام عنه[3].

الثاني: استصحاب الوصف المثبت للحكم حتى يثبت خلافه، وهو حجة؛ كاستصحاب حكم الطهارة، وحكم الحدث، واستصحاب بقاء النكاح، وبقاء الملك، وشغل الذمة بما تشغل به، حتَّى يثبت خلاف ذلك.

ولم يتنازع الفقهاء في هذا النوع، وإنما تنازعوا في بعض أحكامه؛ لتجاذب المسألة أصلين متعارضين، وربما تعارض استصحابان؛ فيتردّد الفقهاء في تقديم أحدهما، كما لو علّق الطلاق على أمر عدمي، بأَنْ يقول: إنْ لم أفعل اليوم كذا فهي طالق، ويمضي اليوم، ويشك في فعله؛ فبالنظر إلى أنَّ الأصل عدم ذلك الفعل يقع

---

(١) انظر: «تنبيه الرجل العاقل» (٢/ ٦١٧)، و«إعلام الموقعين» (٣/ ١٠٢ - بتحقيقي).

(٢) مأخوذ من «إعلام الموقعين» (٣/ ١٠٠ وما بعد - بتحقيقي) بتصرف وزيادة.

(٣) راجع (ص ٧٣).

الطلاق، وبالنظر إلى أنَّ الأصل بقاء النكاح؛ فلا يزول بالشكِّ.

وكذلك لو قلع عينًا، واختلف الجاني وولي المجني عليه في الحياة؛ فبالنظر إلى أنَّ الذمة بريئة يُقدّم قول الجاني، وبالنظر إلى أنَّ الأصل الحياة يقدّم قول وليّ الجناية.

والمختار والراجح في هاتين المسألتين وما على شاكلتيهما: تقديم الأصل الطارئ؛ فيقدّم قول وليّ الجناية؛ لأنَّ براءة الذمة زال حكمه بحدوث الجناية، وبقاء الحياة لم يظهر بعد أصل تغيّره.

الثالث: استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع، اختلف فيه الأصوليون والفقهاء؛ هل هو حجة أم لا؟ ومثاله: أَنْ يقال في المُتيمّم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة: أجمعنا على صحة صلاته قبل رؤية الماء[1]، والأصل بقاء ما كان على ما كان.

فهذا مما اختلف فيه الفقهاء والأصوليون قديمًا وحديثًا[2]؛ فذهب خلائق منهم إلى أنَّه لا يُحتجُّ به؛ لأنَّ الصورة التي أجمعوا عليها قد زالت، والتمسُّك باستصحاب حالِ دليلٍ مع عِلْمِنَا بزواله غيرُ جائز، كمَن يستصحِبُ حالَ النهار بعد غروب الشمس.

ومقتضى قول هؤلاء: أنَّه لو دلَّ دليلٌ غير الإجماع من نصٍّ أو فعلٍ على حكمٍ

---

(١) انظر تفصيل المسألة وأدلتها في «الخلافيات» (٢/ ٤٤٩) مسألة رقم (٢٦) - بتحقيقي).

(٢) انظر التفصيل في: «المستصفى» (٢/ ٢٢٣)، و«الإحكام» للآمدي (٤/ ١٣٦)، و«العدة» (٤/ ١٢٦٥)، و«تيسير التحرير» (٤/ ١٧٧)، و«شرح الكوكب المنير» (٤/ ٤٠٧).

في صورةٍ لم يجب استصحاب حالِ ذلك الحكم بعد تغيُّر الصورة التي تناولها النصُّ؛ لأنهَّم يمنعون من الاستصحاب في كلِّ موضعٍ عُلِمَ أَنَّ دليلَ الحال الأولى يختصُّ بها، ولا تشمل الحال في الزمن الثاني.

وذهب طوائف منهم إلى قبوله، ولعلَّ هذا هو الغالب على الأوَّلين من الأئمة، وإِنْ كان القولُ الأوَّل محكيًّا عن جماهير الفقهاء، وذلك أنَّ الحكم إذا ثبتَ في محلٍّ فالأصلُ بقاؤه على ما كان عليه، سواءٌ فُرِض تناول الدليلِ له أو عدم تناوله؛ لأنَّ بقاءه لا يستدعي إلَّا مجرَّد البقاء، أمَّا زواله فيستدعي زوالَ الحال الأولى، وحدوث الحال التي تضادّها، وبقاء الحال الثانية، وما يتوقَّف على ثلاث مقدِّمات يكون مرجوحًا بالنسبة إلى ما يتوقَّف على مقدّمة واحد، ولأن ظنّ التغيُّر سيُعارض بظنِّ التقرُّر، فيبقى ما يقتضي استصحاب الحال الأولى سالمًا.

نعم؛ زعم بعضُ الناس أنَّ هذا تمسُّكٌ بالإجماع، وهذا غلط، وكذلك مَن اعتقد أنَّ التمسُّكَ بالاستصحاب هو تمسُّكٌ بالدليل الدالِّ على ثبوت الحال الأولى؛ فهو غالط؛ إذ لو علمنا دلالة الدليل على الحال الثانية لتناوبت الحال الأولى في الثبوت، وحينئذٍ يُسْتَغنى عن الاستصحاب.

ورجَّح ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٣/ ١٠٦-١٠٧) حجية هذا النوع من الاستصحاب؛ فقال:

«ومما يدل على أنَّ استصحاب حكم الإجماع في محلِّ النزاع حجة أن تبديل حال المَحلِّ المُجمع على حكمه أو لا كتبديل زمانه ومكانه وشخصه، وتبديل هذه الأمور وتغيُّرها لا يمنع استصحاب ما ثبت له قبل التبديل، فكذلك تبدُّل وصفه

وحاله لا يمنع الاستصحاب حتى يقوم دليل على أن الشارع جعل ذلك الوصف الحادث ناقلاً للحكم مثبتًا لضده، كما جعل الدباغ ناقلاً لحكم نجاسة الجلد، وتخليل الخَمْرة للحكم بتحريمها، وحدوث الاحتلام ناقلاً لحكم البراءة الأصلية، وحينئذٍ لا يبقى التمسك بالاستصحاب صحيحًا.

وأمَّا مجرد النزاع؛ فإنَّه لا يوجب سقوط استصحاب حكم الإجماع، والنزاع في رؤية الماء في الصلاة، وحدوث العَيْب عند المُشتري واستيلاد الأمة لا يُوجب رفع ما كان ثابتًا قبل ذلك من الأحكام؛ فلا يقبل قول المعترض: إنَّه قد زال حكم الاستصحاب بالنزاع الحادث؛ فإنَّ النزاع لا يرفع ما ثبت من الحكم، فلا يمكن المعترض رفعه إلَّا أن يقيم دليلاً على أنَّ ذلك الوصف الحادث جعله الشارع دليلاً على نقل الحكم، وحينئذٍ فيكون معارضًا في الدليل لا قادحًا في الاستصحاب.

فتأمله؛ فإنَّه التحقيقُ في هذه المسألة».

✷ مسائل فقهية مبنيّة على الاستصحاب:

اختلف الفقهاء في مواضع؛ هل يعمل فيها بالاستصحاب لكونه يتضمّن يقينًا آخر؛ كذهاب مالكٍ إلى أنَّ من تيقّن الطهارة وشك في الحدث، لا يدخل في الصلاة بطهارة مشكوكة، وكذهابه في أبواب الطلاق إلى أشياء تخالف البناء على الاستصحاب احتياطًا للأبضاع.

وهذه أهم المسائل العملية التي مدار الخلاف فيها على الاستصحاب:

المسألة الأولى: رجل تيمَّم وصلَّى، وهو في الصلاة عَلِمَ أنَّ الماء قد وجد؛

فإنَّه يُكمل صلاته استصحابًا للحال الأوَّل، وهذا مذهب مالك[(١)]، والشافعي[(٢)]، وأحمد[(٣)].

قال ابن رشد في «بداية المجتهد» (٢/ ١٥٢-١٥٣ - مع «الهداية»): «وأصل هذا الخلاف: هل وجود الماء يرفع استصحاب الطهارة التي كانت بالتراب أو يرفع ابتداء الطهارة به؟ فمَن رأى أنَّه يرفع ابتداء الطهارة به، قال: لا ينقضها إلَّا الحدث، ومَن رأى أنَّه يرفع استصحاب الطهارة، قال: إنَّه ينقضها؛ فإنَّ حدّ الناقض هو الرافع للاستصحاب.

المسألة الثانية: رجل حجَّ مُتمتعًا، فلم يقدر على شراء الهدي، فعليه الصوم، فبدأ بالصوم، وهو في أحد الأيام الثلاثة التي في الحج رُزِقَ مالًا؛ فعليه أَنْ يستصحب الصيام ما دام جاز له في الأول، فحاله كحال من صام الثلاثة أيام ورجع إلى أهله ودخل في السبع، ثم وجد مالًا؛ فإنَّه يستصحب الصيام، وهذا مذهب جماهير الفقهاء[(٤)].

وخالف الإمام أبو حنيفة فقال: إذا قَدِرَ على الهدي وهو صائم في الحج يجب

---

(١) انظر: «الموطأ» (١/ ٥٨)، و«المدونة الكبرى» (١/ ٤٦)، و«الاستذكار» (٣/ ١٦٩)، و«الإشراف» رقم (١/ ١٣٧ - بتحقيقي).

(٢) انظر: «الأم» (١/ ٦٤)، و«المهذب» (١/ ٤٤)، و«المجموع» (٢/ ٣٤٢)، و«الخلافيات» (٢/ ٤٤٩ - بتحقيقي).

(٣) انظر: «مسائل أحمد وإسحاق» (١/ ١٩)، و«الإنصاف» (١/ ٢٩٨).

(٤) انظر: «الأم» (٢/ ١٣٥-١٣٧)، و«المجموع» (٧/ ١٨٦)، و«المغني» (٣/ ٤٢٠).

عليه الهدي، وعليه؛ فلا عبرة -عنده- هنا بالاستصحاب.

قال ابن الهمام في «فتح القدير» (٢/ ٢٠٧-٢٠٨): «فإن قَدِرَ على الهدي في خلال الثلاثة، أو بعدها قبل يوم النحر؛ لزمه الهدي وسقط الصوم».

المسألة الثالثة: إرث المفقود؛ فُقِدَ رجلٌ، وله زوجة وأولاد، وله مال؛ فهل نستصحب حياته أم لا؟

فالشافعية يقولون: نستصحب حياته في حقِّ نفسه وفي حقِّ غيره ما لم يأتنا دليل على وفاته، فلا نُقسِّم ماله، ويرث غيره؛ فنحفظ نصيبه له حتَّى تمضيَ مدةٌ على حياته يعيش الإنسان مثلها غالبًا[(١)].

وأمَّا مذهب أبي حنيفة؛ فإنَّه يستصحب حياته في حقِّ نفسه، ولا يستصحبها في حقِّ غيره؛ فلا يقوى الاستصحاب -عنده- فيجعل الحق ينتقل من ذمةٍ إليه، وأما الشيء الذي له فيبقى له؛ فاستصحب أبو حنيفة حياته في حق نفسه، والتفت إلى عدم وجوده في حق غيره[(٢)].

وأمَّا مذهب أحمد؛ فإنَّه يقول: إنَّ الفروج أعظم عند اللَّه من الأموال، والخلفاء الراشدون قضوا بزوجة المفقود، فطلقوها منه بعد أربع سنين[(٣)]، وعليه؛ فإنَّ أحمد استصحب حياته في حق نفسه وفي حق غيره أربع سنين، وبعد الأربع

---

(١) انظر: «الأم» (٤/ ٤-٥).

(٢) انظر: «الهداية» (٢/ ١٨٢).

(٣) هذا عندهم في الغالب من حاله الهلاك؛ كالذي يُفقد في مهلكة بخلاف المسافر أو طالب العلم في رحلته للطلب، انظر: «المغني» (٦/ ٢٦٥).

سنين يجعل حاله كحال الزواج؛ لأن الفروج أعظم من الأموال، فيعتبره ميتًا بعد أربع سنين، ويُوزع ماله، وإِنْ مات وارثه بعد أربع سنوات من فَقْدِهِ، فيكون في عداد الأموات.

قال الخطيب الشربيني في «مغني المحتاج» (٣/ ٢٧): «الأصل بقاء الحياة؛ فلا يورث إلَّا بيقين، أمَّا عند البيِّنة؛ فظاهرٌ، وأمَّا عند مضي المدة مع الحكم؛ فلتنزيله منزلة قيام البيِّنة».

وقال الشافعي في «الأم» (٤/ ٧٨): «وكان معقولًا عن اللَّه -عزَّ وجلَّ-، ثم عن رسول اللَّه ﷺ، ثم في لسان العرب، وقول عوام أهل العلم -ببلدنا-: أنَّ امرأً لا يكون موروثًا أبدًا حتى يموت، فإذا مات كان موروثًا، وأنَّ الأحياء خلاف الموتى؛ فمن ورث حيًّا دخل عليه -واللَّه تعالى أعلم- خلاف حكم اللَّه -عزَّ وجلَّ- وحكم رسوله ﷺ، فقلنا -والناس معنا بهذا-: لم يختلف في جملته، وقلنا به في المفقود، وقلنا: لا يُقسَّم ماله حتى يُعلم يقين وفاته».

والراجح في هذا كلام أحمد -رحمه اللَّه-.

فالاستصحاب حجة، ولكن قد تتداخل المسائل، وتُخرَّج على أكثر من قاعدة؛ فحينئذٍ تكون المسألةُ فيها نوعٌ من نظر واستنباط.

المسألة الرابعة: الوتر ليلة المزدلفة، هل تصلى أم لا؟

ثبت في الحديث ما يفيد أن النَّبِيَّ ﷺ بعد أن صلَّى جَمْعَ تأخير في المزدلفة ما صلَّى بعدها شيئًا، يقول أنسٌ -رضي اللَّه عنه-: «فسار ﷺ إلى الموقف بعرفات، يجمع بين الظهر والعصر به، ثم سار إلى الموقف، فوقف على الموقف حتَّى غابت

الشمس، ثم دفع حتَّى رجع إلى المزدلفة، فجمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة، **وبات فيها حتَّى أصبح**، ثم صلَّى الصبح بالمزدلفة»[(١)]، وفي بعض ألفاظ حديث جابر بن عبد اللَّه في صفة حجة النَّبِيِّ ﷺ: «ثم أتى المزدلفة فصلى بها المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين، ولم يصلِّ بينهما شيئًا، ثم اضطجع رسول اللَّه ﷺ حتَّى طلع الفجر»[(٢)].

فمن العلماء مَن استنبط من قول أنس: «وبات فيها حتَّى أصبح» ومن لفظ حديث جابر السابق أنَّه ﷺ ما صلَّى شيئًا حتى الوتر فإنَّه لم يصله، ومنهم مَن قال: المراد أنَّ النَّبِيَّ ما قام الليل، أما الوتر؛ فكان النَّبِيُّ يصليه عادة في سفره، والمقصود من هذا التعجل في المبيت.

وعليه؛ فمَن نظر إلى عموم اللفظ قال بعدم صلاة الوتر، ومَن استصحب فعله ﷺ في سفره قال بصلاة الوتر.

ومثله تمامًا صلاة الراتبة البعدية للصلاة الأولى حال الجمع بين الصلاتين في الحضر[(٣)].

---

(١) أخرجه ابن خزيمة (٩٥٨) من حديث أنس، وأصله عند البخاري (١٦٥٣، ١٦٥٤، ١٧٦٣)، ومسلم (١٣٠٩).

(٢) هذا لفظ النسائي في «الكبرى» (٢/ ٤٣٢) رقم (٤٠٥٢)، وابن ماجه (٣٠٧٤)، وابن حبان (٣٩٤٤)، وابن أبي شيبة (٣/ ٣٣٦)، والبيهقي (٥/ ١٢٤) رقم (٩٣٠٠)، وأصله عند مسلم (١٢١٨) وغيره.

(٣) انظر تفصيل المسألة في كتابي: «فقه الجمع بين الصلاتين في الحضر بعذر المطر» (ص ٥٠).

* الاستصحاب وأثره في بعض النوازل:

ويمكن أن يستفاد من الاستصحاب في القول بطهارة السوائل التي تخرج من المرأة غير الحيض والبول والمني، وعدم القول بوجوب غسل من يفحص (البروستات)، وكذا تناول التحميلات المهبليّة، والقول بطهارة ألبسة (البالة) التي تأتي من بلاد غير المسلمين، وكذا القول بحلّ وطهارة مواد التجميل، ومعاجين الأسنان التي تصنع من مواد نجسة واستحالت نجاستها، وعدم القول بفطر المرأة إذا أُجري لها فحص داخلي، وكذا إدخال اللولب لها في نهار رمضان، وكذا حكم استخدام بخاخ الربو في نهار رمضان، وعدم التفطير باستخدام الأكسجين الصناعي الذي يستعمله الطيارون في رمضان، وكذا بعض أنواع الأطعمة.

* القواعد الفقهية المبنيّة على الاستصحاب:

استخرج الفقهاء عدّة قواعد فقهية مبنية على الاستصحاب؛ مثل:

١- الأصل في الأشياء الإباحة[١].

٢- الأصل في الذمة البراءة.

٣- الأصل في الإنسان عدم العلم.

٤- الأصل في الإنسان الحرية.

٥- الأصل في الإنسان الفقر والعدم حتَّى يثبت اليسار.

---

(١) انظر بخصوصها ما تقدّم (ص ٧٣).

٦- الأصل في الدماء التحريم.

٧- الشك يفسر لصالح المتهم.

في قواعد كثيرة جدًّا يصعب حصرها وتعدادها[(١)].

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

(١) انظر نحوًا من مئة وخمسين قاعدة لها صلة بالاستصحاب في كتاب «قاعدة اليقين لا يزول بالشك» (ص ٢٥٠-٢٥٦).

ترتيب الأدلة

قال الماتن -رحمه اللَّه-: (أمَّا الأدلة؛ فيُقدَّم الجليُّ منها على الخَفِيِّ، والموجب للعلم على الموجب للظَّنِّ، والنُّطق على القياس، والقياس الجليُّ على الخفيِّ، فإنْ وُجِدَ في النُّطق ما يُغيِّر الأصل، وإلاَّ فيستصحب الحال).

إنَّ ترتيب الأدلة باب مُهِمٌّ، تظهر ثمرته في الترجيح عند التعارض، والقاعدة المتبعة عند العلماء إذا تعارضت النصوص هي: (أنَّ الجمع مُقدَّم على الترجيح)؛ فمتى استطعنا أَنْ نجمع بين الأدلة وَجَبَ المصير إليه؛ لأنَّ في الجمع إعمال للأدلة كلِّها، وأمَّا الترجيح؛ فإنَّه يُعْمَل ببعض الأدلة دون بعض، والحكم الفقهي لا يؤخذ من نصٍّ واحدٍ أخذًا أوليًّا، فكما أنَّ الإنسان لا يُفكِّر تفكيرًا سليمًا إلَّا وجلُّ حواسه موجودة، فكذلك الحكم الفقهي لا يؤخذ من نصٍّ بمعزل عن سائر النصوص، فيجب جَمْعُ جميع الأدلة لها تعلّق بهذا الحكم، ثم يستنبط الحكم بإعمال قاعدة الجمع بين الأدلة.

فإِنْ تعذَّر الجَمْعُ[1]؛ فلا بُدَّ من أَنْ نرتب الأدلة، والترتيب يكون مبنيًّا على أصول علمية، لا عن هوًى وتَشَهٍّ، ومن هذه الأصول ما ذكره المؤلف؛ فقال: (**فيقدَّم**

---

(١) انظر -لزامًا- ما قدَّمناه (ص ٣٨٦).

الجلي منها على الخفي)، فمثلًا: عندنا دليل يؤخذ منه حكم سيق الدليل من أجله، وعندنا دليل آخر يدل على الحكم بظاهره، ولا نعرف أنَّ الدليل قد سيق من أجله؛ فالأول يُسميه العلماء نصًّا، والثاني: ظاهرًا، فإذا تعارضا ولم يمكن الجَمْع بينهما؛ فإنَّ العلماء يقررون قاعدةً في هذا، وهي: (النص مُقدَّمٌ على الظاهر)، وهذا المراد بتقديم الجلي على الخفي، فالنصُّ الجلي الواضح البين الذي لا يعتريه احتمالات، وسيق من أجل الحكم -أصالةً- يُقدَّم على النص الظاهر الجلي الذي لا تعتريه الاحتمالات -أيضًا-، ولكن ما سيق هذا الدليل -أصالةً- للحكم.

قوله: **(والموجب للعلم على الموجب للظَّنِّ)**، هذا ترتيب من حيث القوة؛ فمثلًا: عندنا نص دل على حكم، وهذا الحكم يخالف حكمًا مُقررًا في سائر نصوص الشريعة فأشبه ما يكون بالمحكم والمتشابه، فنحمل المتشابه على المحكم، فبعض النصوص في مرتكبي الكبائر تشير إلى تكفيرهم، ونصوص كثيرة شهيرة قطعية واضحة بيّنة تُبيِّن أنَّ مرتكب الكبيرة أَمْرُهُ إلى اللَّه، فنحمل الأمر المحتمل على الأمر القطعي؛ فالموجب للعلم مُقدَّم على الموجب للظن، فعند التعارض وعدم إمكانية الجَمْع نقدم القطعي على الظني، ونُقدِّم الأقوى فالأقل قوة، ونقدم المتفق عليه على المختلف فيه.

وقد ذَكَرَ الآمدي في كتابه «الإحكام»[1] أكثر من مئة طريقة للتوفيق بين الأدلة المتعارضة، ومن هذه الطرق التي ذكرها: تقديم الحديث الذي في «الصحيحين»

---

(١) (٤/ ٣٢٤ وما بعد)، وقال: «ومنه ما يعود إلى المتن، ومنه ما يعود إلى المدلول، ومنه ما يعود إلى أمرٍ من خارج».

على غيره[١]، ولكن هذا تقديم وترجيح جُمْلِيٌّ[٢]، فلا يلزم أنَّ كُلَّ حديث عند مسلم أصحُّ من كل حديث في «مسند أحمد»، فمثلًا في «مسند أحمد» ثلاثيات كثيرة، أمَّا عند مسلم لا يوجد ثلاثيات، وكلما عَلَا الإسناد كان مظنة القوة والضبط.

قوله: **(والنطق على القياس)**؛ فيقدَّم المنطوق على المستنبط، فالقياس الجلي ليس كالقياس الخفي، والقياس الأولى مُقدَّم على القياس المساوي، والمساوي مُقدَّم على الأدنى، وهكذا...

ومن قواعد الترجيح التي لم يذكرها المؤلف -رحمه اللَّه-: (أنَّ الحقيقة مُقدَّمة على المجاز)، و(أنَّ ما كان مدلوله نهيًا مُقدَّم على ما كان مدلوله أمرًا)؛ لأن أكثر النهي جاء دفعًا للمفسدة، وأكثر الأمر جاء جلبًا للمصلحة، وعلمنا من عرف الشرع أنَّ اهتمامه بدفع المفسدة أشدُّ؛ وذلك لأنَّ النهي يدل على الدوام، بخلاف الأمر؛ فإنَّه يدل على المرة، فالذي يفيد الدوام أقوى من الذي لا يفيد الدوام، ولذا جاءت قاعدة: (الحاظر مُقدَّم على المبيح).

ومن القواعد كذلك: (أنَّ ما كان مدلوله على الوجوب مُقدَّمٌ على ما كان مدلوله على الإباحة)، وهذا يُسمَّى: مراعاة الاحتياط والعمل به[٣]، وهي مسألة

---

(١) وهي الطريق السادس فيما يعود إلى الرواية، قال (٤/ ٣٣٢): «أن يكون أحدهما مُسندًا إلى كتاب موثوق بصحتِهِ؛ كمسلم والبخاري، والآخر مُسندًا إلى كتاب غير مشهور بالصحة ولا بالسَّقم؛ كـ«سنن أبي داود» ونحوه؛ فالمسند إلى الكتاب المشهور بالصحة أولى».

(٢) انظر تفصيل ذلك في كتابي: «الإمام مسلم بن الحجاج ومنهجه في الصحيح» (٢/ ٥٦٦).

(٣) انظر رسالة: «العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي»، وكتاب «الطهور» لأبي عبيد (ص ١٥١ - بتحقيقي).

شائكة جدًّا، وقد فصّل في هذه المسألة الشاطبي في «الموافقات»[١]، وراسل فيها أكابر علماء عصره، ولم ينفصل له فيها حكم!

ومن القواعد -أيضًا-: (أنَّ الأقل احتمالًا يُقدَّم على الأكثر احتمالًا)؛ فلو تعارض نصَّان من جميع الوجوه، وكلا النصَّينِ فيه لفظ مشترك، أحدهما مشترك بين معنيَينِ، والثاني مشترك بين ثلاثة معانٍ؛ فنُقدِّم الأقل احتمالًا، وهذه صورة فرضية عقلية تفريعية احتمالية، ولكن قد تلزم في بعض المسائل النادرة.

ومن القواعد التي تخص الأخبار: (ترجيح الخبر بكثرة الرواة)؛ فإنْ خالف راوٍ مجموعةً من الرواة، فإنَّا نقدم المجموعة غالبًا، فلو روى عشرةٌ عن الزهري لفظةً، وخالفهم واحد؛ فالعشرة أضبط، ولكن قد يكون حال هؤلاء العشرة ممن لم يضبطوا عن الزهري، وفي حفظهم شيءٌ، وخالفوا إمامًا جهبذًا له خصوصية بالزهري -ملازم له-؛ فيكون هذا الواحد -من هذه الحيثية- مُقدَّم على العشرة.

كذلك: (الإسناد العالي مُقدَّم على النازل)، وكذلك: (خبر الراوي الفقيه مُقدَّم على خبر الراوي غير الفقيه)؛ فهذه ترجيحات موجودة، ولكن إسقاطها على بعض الأمثلة ينازع فيه، ويتوسع بعضهم فيه، ويرجح -أحيانًا- بالعلم في العربية، وأحيانًا بالأفضلية؛ (فقول أبي بكر وعمر مُقدَّم على غيره)[٢]، وكذلك: (يرجح بحال الراوي إنْ كان هو صاحب الواقعة)، وهذا يستأنس به؛ فمثلًا: مَن طلَّق زوجته وهي حائض؛ فهل تحسب تطليقة؟ وقع هذا الحدث قد ابن عمر، فقد طلَّق زوجته وهي حائض،

---

(١) انظر كتابه: «الموافقات» (٥/ ١٠٦ وما بعد) مع تعليقي عليه.

(٢) انظر في هذا ما تقدَّم (ص ٤٣٤).

فأمره النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يُرْجِعَها، وكان من أقوى الأدلة للقائلين بإيقاع الطلاق(١): قول ابن عمر: «حُسِبَتْ عليَّ تطليقة»(٢).

ومنهم مَن يرجح بوقت الرواية فيقدم خبر مَن تحمّله وهو بالغ على مَن تحمّله وهو صبي؛ لأنَّ الكبير مظنة الضبط، بخلاف الصغير، ويُقدِّم مَن تحمل الخبر وهو مسلم على من تحمل الخبر وهو كافر، وهناك ترجيح للأخبار في ما يخصّها من حيث الوقت؛ فمثلًا: أخبار المسح على الخفين رواها أبو هريرة، وهو ممن تأخر إسلامه، ولذا فالأخبار التي تخص الأحكام الشرعية الواردة في المدينة مُقدَّمة على الأخبار التي وردت في مكة.

قوله: (فإنْ وجد في النطق ما يغير الأصل، وإلاً فيستصحب الحال)؛ أي: إذا جاء دليل نقلي يُغيِّر العدم الأصلي، عَمِلْنَا بالنقل، وإلَّا نبقى على الأصل، ونستصحب الحال.

وكلام الماتن هذا متعقَّب بما قدَّمناه(٣) بأنَّ العدول إلى الاستصحاب لا يكون فقط عند عدم وجود المنطوق، بل المفهوم والقياس كذلك، وسبق أَنْ نقلنا كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في «تنبيه الرجل العاقل» (٢/ ٦١٧-٦١٨): «وعند الفقهاء المعتبرين أن القياس الصحيح مُقدَّم على استصحاب الحال، وكذلك الظواهر كلها

---

(١) وهم جماهير أهل العلم، وانظر بسط المسألة في تعليقي على «الإشراف» (٣/ ٣٩٨) مسألة رقم (١٢٢٩) للقاضي عبد الوهاب البغدادي.

(٢) أخرجه البخاري (٥٢٥٣) موقوفًا عن ابن عمر.

(٣) انظر: (ص ٥٩٧).

من العموم والأمر».

وقوله فيه (٢/ ٦١٧): «ولا خلاف بين الفقهاء المعتبرين أنَّه آخر الأدلة، بحيث لا يجوز العمل به إلَّا بعد الفحص التام عن الدليل الناقل المغيِّر».

ويمكن أن يقدر المعنى هكذا: (فإنْ وُجِدَ في النُّطقِ ما يغيِّر الأصل) لم يستصحب الحال، ولم يجب العمل به لبطلانه بالنصِّ المنافي له، (وإلَّا فيستصحب الحال)، وقوله الأخير دليل على التقدير، أفاده ابن قازان في «التحقيقات في شرح الورقات» (ص ٦٠٠).

وأجاب العبادي في «الشرح الكبير» (٢/ ٥٢٣) بأنَّ المفهوم، بل القياس داخل في **قوله**: (**في النطق**)، قال: «فإنَّ كلاً من المفهوم والقياس أمر ثابت في النطق، باعتبار أنَّه مستفاد منه»، ثم قال: «ولعله من دقائق هذه الورقات»!!

❀ ❀ ❀ ❀ ❀

شروط المفتي

قال الماتن -رحمه الله-: (ومن شرط المفتي: أَنْ يكون عالمًا بالفقه -أصلاً وفرعًا، خلافًا ومذهبًا-، وأَنْ يكون كامل الآلة في الاجتهاد، عارفًا بما يحتاج إليه في استنباط الأحكام من النحو واللغة، ومعرفة الرجال، وتفسير الآيات الواردة في الأحكام، والأخبار الواردة فيها).

معرفة شروط المفتي من الأمور المهمة، لا سيما لطلبة العلم؛ إذ إنَّ الفتوى أمرها خطير، ويجب التأنِّي فيها، وورع الصحابة والتابعين والصالحين في الفتوى معروف[1]، ولذا مَن سُئِلَ عن مسألة وهو في شك منها؛ فليقل: لا أدري، ولذا قالوا:

(١) تجد نماذج مهمة في «تعظيم الفتيا» لابن الجوزي، وهو مطبوع في البحرين بتحقيقي، والحمد للَّه الذي بنعمته تتم الصالحات، ومما فيه (ص ٩١) رقم (٣٤) أنَّ الحسن بن زياد اللؤلؤي استُفْتِي في مسألة، فأخطأ، فلم يعرف الذي أفتاه، فاكترى (استأجر) مناديًا، فنادى: إنَّ الحسن بن زياد استُفتي يوم كذا وكذا في مسألةٍ فأخطأ، فمَن كان أفتاه فليرجع إليه، فمكث أيامًا لا يُفتي حتَّى وجد صاحب الفتوى، فأعلمه أنَّه قد أخطأ، وأن الصواب كذا وكذا».

قال ابن الجوزي على إثره: «وبلغني نحو هذا عن بعض مشايخنا أنَّه أفتى رجلاً من قريةٍ بينه وبينها أربعة فراسخ، فلما ذهب الرجل، تفكَّر، فعَلِمَ أنَّه أخطأ؛ فمشى إليه، فأعلمه أنَّه أخطأ، فكان بعد ذلك إذا سُئِلَ عن مسألة توقّفَ، وقال: ما فيَّ قوّة أمشي أربعة فراسخ»، وانظر في الورع في الفتوى: «الموافقات» (٥/ ٣٢٣ وما بعدها) مع تعليقي عليه.

(لا أدري نصف العلم)؛ ذلك لأنَّ العلم قسمان: قسم تعلمه وقسم تجهله، فالذي تعلمه نصف -وإِنْ كان قليلًا-، والذي لا تعلمه النصف الآخر، ولا يلزم المساواة بين النصفَينِ[١].

وينبغي التفريق بين المفتي والقاضي؛ إذ إنَّ خبرَ المفتي مُعلِمٌ، وخبرَ القاضي مُلزِمٌ، و(المفتي أسير المستفتي)[٢]، بخلاف القاضي الواجب عليه الوقوف على حقيقة القضيّة، وهما يشتركان في أنَّه يجب على كليهما أَنْ يكون مُجتهدًا.

وقد ذَكَرَ المؤلف -رحمه اللَّه- الشروط التي يجب توفُّرها في المفتي؛ فقال: **(من شرط المفتي: أَنْ يكون عالمًا بالفقه -أصلاً وفرعًا، خلافًا ومذهبًا-)**؛ فالأصل فيه أَنْ يعلم المسائل المتفق عليها من المسائل المختلف فيها، حتى لا يجتهد في مسألة متفق عليها، وكذلك يجب عليه أَنْ يعرف خلاف الفقهاء والعلماء، ولذا كان قتادة يقول: «مَن لم يعرف خلاف الفقهاء لم يشم أنفُهُ الفقه»[٣].

قوله: **(أصلاً وفرعًا)** اختلف شراح «الورقات» في معناها؛ فبعضهم قال: **(أصلاً)**؛ أي: كتابًا وسُنَّةً، و**(فرعًا)**: الاجتهاد والقياس.

---

(١) في هذا التقرير جواب لسؤال مَن قال من السابقين: لا أدري لماذا (لا أدري) نصف العلم؟ واللَّه أعلم.

(٢) ذكرها بعضهم قاعدة من القواعد الفقهية.

(٣) أخرجه ابن عبد البر في «الجامع» (٢/ ٨١٤، ٨١٥) رقم (١٥٢٠، ١٥٢٢)، وأورد الشاطبي في «الموافقات» (٥/ ١٢٢-١٢٣ / بتحقيقي) هذا الأثر وغيره، وقال: «وكلام الناس هنا كثير، وحاصله معرفة مواقع الخلاف، لا حفظ مجرد الخلاف»، وتجد هذا كثيرًا للمحققين أمثال: ابن تيمية، وابن القيم، والنووي، وابن حجر، وغيرهم.

ومنهم مَن قال: إنَّ مراده (**أصلاً**)؛ أي: علم الأصول، وجعله من الفقه تغليبًا له؛ إذ ثمرةُ عِلْمِ الأصولِ الفقهُ.

ومنهم مَن قال: أَنْ يكون عالمًا في الفقه؛ (**أصلاً**) بقواعده الكلية، و(**فرعًا**)؛ أي: المسائل المبنية على تلك القواعد.

وكل هذه الأمور يجب أَنْ تتوفر في المجتهد؛ فالمجتهد يجب عليه أَنْ يعلم شيئًا(١) من كتاب اللَّه، ويعلم علم الأصول، والأدلة الشرعية، ووجه دلالتها على الأحكام، والقواعد، والخلاف، والفقه -أصلًا وفرعًا، خلافًا ومذهبًا-.

ويراد بـ(المذهب) -هنا-: قواعد كل مذهب؛ فلا يجوز للمفتي أَنْ يتعلَّق بأقوال شاذة في بعض المذاهب، ويجب عليه أَنْ يعرف عبارات ومصطلحات الفقهاء، وتأريخ هذه المصطلحات(٢)، وإلَّا يضل، ولا يفهم كلام السلف، أو يسقطه على غير مرادهم!

* أقسام المفتين:

المفتون -بالنظر إلى أهليتهم، ورسوخ قدمهم، وسعة اطلاعهم- ينقسمون إلى أربعة أقسام(٣):

---

(١) انظر ما سيأتي قريبًا من بيانٍ لهذا الإجمال.

(٢) تولَّد عن (أزمة المصطلح) انحرافات وخروج عن منهج السلف، بيَّن ذلك بأمثلة متفرّقة في علومٍ متعدّدة شيخ الإسلام ابن تيمية، ويحتاج هذا الباب إلى تأليف مستقل، وهو نافعٌ جدًّا.

(٣) الأقسام المذكورة لابن القيم -رحمه اللَّه تعالى- في «إعلام الموقعين» (٦/ ١٢٥- =

الأول: العالم بكتاب اللَّه، وسنة رسوله، وأقوال الصحابة؛ فهو المجتهد في أحكام النوازل، يقصد فيها موافقة الأدلة حيث كانت.

الثاني: مجتهد مُقيد في مذهب مَن ائْتَمَّ به؛ فهو مجتهد في معرفة فتاويه وأقواله، ومآخذه وأصوله، عارف بها، متمكن من التخريج عليها، وقياس ما لم ينص مَن ائْتَمَّ به عليه على منصوصه، من غير أَنْ يكون مُقلِّدًا لإمامه لا في الحكم، ولا في الدليل، لكن يسلك طريقه في الاجتهاد والفتيا.

الثالث: مَن هو مجتهد في مذهب مَن انتسب إليه، مقرر له بالدليل، متقن لفتاويه، عالم بها، لا يتعدى أقواله وفتاويه، ولا يخالفها، وإذا وجد نصَّ إمامه لم يعدل عنه إلى غيره ألبتة.

الرابع: طائفة تفقَّهت في مذاهب مَن انتسبت إليه، وحفظت فتاويه وفروعه، وأقرَّت على أنفسها بالتقليد المحض من جميع الوجوه؛ فإِنْ ذَكَرُوا الكتابَ والسنةَ يومًا ما في مسألة؛ فعلى وجه التبرُّكِ والفضيلة، لا على وجه الاحتجاج والعمل، وإذا رأوا حديثًا صحيحًا مخالفًا لقول مَن انتسبوا إليه أخذوا بقول إمامهم، وتركوا الحديث!

قال ابن القيم -رحمه اللَّه تعالى- على إثر التقسيم السابق:

«ففتاوى القسم الأول من جنس توقيعات الملوك وعلاماتهم، وفتاوى النوع الثاني من جنس توقيعات نوّابهم وخلفائهم، وفتاوى النوع الثالث والرابع من جنس توقيعات خلفاء نوّابهم.

= ١٢٨)، والمذكور منه بتصرف واختصار.

ومَن عداهم فمتشبّعٌ بما لم يُعطَ، مُتشبِّهٌ بالعلماء، مُحاكٍ للفضلاءِ، وفي كلِّ طائفة من الطوائف مُتحقِّقٌ بِغَيِّهِ، ومُحاكٍ له، مُتشبِّهٌ به، واللَّه المستعان»[(١)].

قوله: (**وأَنْ يكون كامل الآلة..**)؛ أي: أَنْ يكون له مَلَكَة فقهية يُحسنُ -من خلالها- استنباط الفروع في النوازل التي لا يكون لها نظير سابق.

والملكة: هيئة راسخة في النَّفس يدرِكُ بها ما مِنْ شَأنِهِ أَنْ يُعلم من جهةِ استنباطِ الأحكام الشرعية الفقهية؛ فالعالم الفقيه تكون هذه الهيئة راسخة في نفسه لا تنفك عنه، مثل عضو من أعضائه، فيجب على المفتي أَنْ يكون (فقيه نفس): عنده صحة ذهن، وجودة فهم، ورصين العقل، بحيث لا يشوّش إدراكه عند تعارض الأدلة، دقيق الوقوف على المراد من كلام الناس؛ فإِنَّ الحرف قد يؤثر على الحكم؛ فمثلًا: لو قال رجل لزوجته: (لو فعلتِ كذا سأطلقك)، أو قال: (لو فعلتِ كذا أنت طالق)، وفعلَتْ؛ فعلى اللفظ الأول: لا تطلق[(٢)]، وعلى الثاني: تطلق.

فمن شروط المفتي: أَنْ يكون كامل الآلة في الاجتهاد، عارفًا فيما يحتاج إليه في استنباط الأحكام، وهذا يشمل أشياء كثيرة، منها غير ما ذُكِرَ، مثل: أَنْ تكون عنده معرفة في النحو؛ لأنَّ دلالة الألفاظ تعرف من خلال النحو، وأَنْ يكون عنده معرفة في اللغة؛ لأن معرفة معاني الألفاظ تؤخذ من اللغة[(٣)]، ومعرفة المقيد والمطلق،

---

(١) «إعلام الموقعين» (٦/ ١٢٨).

(٢) فهو بالخيار؛ إنْ شاء طلَّق، وإنْ شاء لم يطلِّق.

(٣) الاجتهاد إِنْ تعلَّق بالاستنباط من النصوص؛ فلا بُدَّ من اشتراط العلم بالعربية، وإِنْ تعلَّق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلّمة من صاحب =

والخاص والعام، كُلّ هذا له صلة باللغة العربية.

والحاصل: أنَّ على المفتي والمجتهد بلوغ رتبةٍ في معرفة العربية بحيث يصير فَهْمُ خطابها له وصفًا غير متكلَّف، ولا متوقَّف فيه في الغالب، إلَّا مبقدار توقف الفطن لكلام اللبيب، ولا يلزم أَنْ يبلغ مبلغ الخليل بن أحمد والمبرد وسيبويه والأصمعي، الباحثين عن دقائق الإعراب، ومشكلات اللغة، وإنما يكفيه أَنْ يحصل منها ما تتيسر به معرفة ما يتعلّق بأحكام الكتاب والسنة؛ وتحرير الفهم حتَّى يضاهي العربي في ذلك المقدار، وليس من شرط العربي أَنْ يعرف جميع اللغة ولا أَنْ يستعمل الدقائق(١).

وعلى المفتي والمجتهد أَنْ يكون عارفًا بالرجال، وبطرق الجرح والتعديل، وتخريج الحديث النبوي، والوقوف على مظانه من دواوينه، وبيان مرتبته، ولمَّا انفك الفقه عن الحديث وقعت طامات، والخلاف والانفصام بين الفقه والحديث من الأمور البدعية التي ما أنزل اللَّه بها من سلطان.

فالأصل في الفقيه أَنْ يكون محُدِّثًا، والأصل في المُحدِّثِ أَنْ يكون فقيهًا.

وأصبحت كتب المتأخرين من الفقهاء تعجُّ بالأحاديث الضعيفة والواهية، مما

= الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنَّما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملةً وتفصيلاً خاصة، قاله الشاطبي في «الموافقات» (٥/ ١٢٤ - بتحقيقي).

(١) أفاده الغزالي في «المستصفى» (٢/ ٣٥٢)، وانظر في ضرورة معرفة العربية للمجتهد: «الرسالة» (٥١-٥٢)، و«الإحكام» (٣/ ٢٠٥) للآمدي، و«البحر المحيط» (٦/ ٢٠٢-٢٠٣)، و«الموافقات» (٥/ ٥٢-٥٧) (مهم جدًا).

جعل الأمر شاقًّا، وأوقع طلبة العلم في ربكة؛ فالموفَّق والسعيد من انتبه إلى ضرورة الحديث وضرورة الفقه.

وقد أَلَّف الخطيب البغدادي رسالةً سمَّاها: «نصيحة أهل الحديث»، قال فيها (ص ٢٢-٢٣):

«وإنما أسرعت ألسنة المخالفين إلى الطعن على المُحدِّثين؛ لجهلهم في أصول الفقه، وأدلته في ضمن السنن مع عدم معرفتهم بمواضعها، فإذا عُرِفَ صاحبُ الحديث بالتفقه خَرَسَتْ عنه الألسن، وعظم محله في الصدور والأعين».

ورحم اللَّه أبا عاصم النبيل القائل: «الرئاسة في الحديث بلا دراية رئاسة نذالة»[1].

وقال ابن المديني: «التفقه في معاني الحديث نصف العلم، ومعرفة الرجال نصف العلم».

وهاك -أخي القارئ- نقولات مهمة فيها الحط على مَن أهمل أحد هذين العلمين، أو اقتصر على النظر في أحدهما دون الآخر، والتحذير من التفريق بينهما؛ فهما بمثابة الوجهين للعملة، إذ لا تروج بأحديهما دون الأُخرى!

فعلى المفتي أَنْ يراعي هذه النقول من الأئمة الفحول؛ إذ المستفتي عند سؤاله لا يريد رأي فلان ولا استحسانه، وإنما يريد حكم اللَّه -عزَّ وجلَّ- ودينه وشرعه.

قال الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (٢/ ٧١-٧٣) تحت باب: (إن

---

(١) «الجامع لأخلاق الراوي» (٢/ ١٨١)، و«المحدث الفاصل» (٢٥٣).

مثل العلماء في الأرض كمثل نجوم السماء يهتدى بها في ظلمات البر والبحر):

«وقد جعل اللَّه العلم وسائل أوليائه، وعصم به مَن اختاره من أصفيائه، فحقيق على المتوسم به استفراغ المجهود في طلبه، وأهل العلم في حفظه متقاربون، وفي استنباط فقهه متباينون، ولهذا قال النَّبِيُّ -صلَّى اللَّه عليه وآله وسلم- . . .». وساق بإسناده قوله ﷺ: «نَضَّرَ اللَّهُ امرأً سَمِعَ منَّا حديثًا فحَفِظَهُ حتَّى يُبَلِّغَهُ غَيْرَهُ؛ فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَيس بِفَقِيهٍ، وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إلى مَن هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ»(١).

ثم قال -رحمه اللَّه-: «فأخبر صلَّى اللَّه عليه وآله وسلم أَنَّه قد يحمل الحديث مَن يكون له حافظًا، ولا يكون فيه فقيهًا، وأكثرُ كتبةِ الحديث في هذا الزمان بعيد من حفظه خال من معرفة فقهه، لا يُفرِّقون بين معلل وصحيح، ولا يميزون ما بين معدل من الرواة ومجروح، ولا يسألون عن لفظ أشكل عليهم رسمه، ولا يبحثون عن معنًى خفي عنهم علمه، مع أنهم قد أذهبوا في كتبه أعمارهم، وبعدت في الرحلة لسماعه أسفارهم؛ فجعلوا لأهل البدع من المتكلمين ومَن غلب عليه الرأي من المتفقهين طريقًا إلى الطعن على أهل الآثار، ومن شغل فيه بسماع الأحاديث والأخبار حتَّى وصفوهم بضروب الجهالات ونبزوهم بأسوأ المقالات، وأطلقوا ألسنتهم بسبهم، وتظاهروا بعيب المتقدمين وثلبهم، وضربوا لهم المثل بقول الشاعر:

زوامل للأسفار لا علم عندهم ... بجيدها إلَّا كعلم الأباعر

لعمرك ما يدري المطيُّ إذا غدا ... بأحماله أو راح ما في الغرائر

---

(١) خرّجته في تعليقي على «الموافقات» (١/ ٣٥١)، وأُفرد -قديمًا وحديثًا- بمصنفات، ومِمَّن أفرده: شيخنا العلامة عبد المحسن العباد -حفظه اللَّه تعالى- في كتاب معروف مطبوع.

كل ذلك لقلة بصيرة أهل زمانا بما جمعوه، وعدم فقههم بما كتبوه وسمعوه، ومنعهم نفوسهم عن محاضرة الفقهاء وذمهم مستعملي القياس من العلماء، ولسماعهم الأحاديث التي تعلق بها أهل الظاهر في ذم الرأي والنهي عنه والتحذير منه، وإنهم لم يميزوا بين محمود الرأي ومذمومه، بل سبق إلى نفوسهم أنَّه محظور على عمومه، ثم قلدوا مستعملي الرأي في نوازلهم، ويعولوا فيها على أقوالهم ومذاهبهم؛ فنقضوا بذلك ما أحلوه واستحلوا ما كانوا حرموه!

وحق لمَن كانت حاله هذه أن يطلق فيه القول الفظيع، ويشنع عليه بضروب التشنيع!

فبلغ مني ما ذكرته اغتمامًا وأثارت معرفتي به اهتمامًا لأمرين:

أحدهما: قصد من ذكرت لك، والوقيعة في متقدمي أهل الحديث القائمين بحفظ الشريعة؛ لأنهم رأس مالي، وإلى علمهم قالي، وبهم فحزي وجمالي، نحو مالك والأوزاعي، وشعبة والثوري، ويحيى بن سعيد القطان، وابن مهدي عبد الرحمن، وعلي بن المديني الأمين، وأحمد بن حنبل وابن معين، ومَن خلفهم من الأئمة الأعلام، على مضي الأوقات وكدود الأيام؛ فبهم في علم الحديث أكثر الفخر، لا بناقليه وحامليه في هذا العصر.

والأمر الآخر: ازدراؤهم بمَن في وقتنا من المتوسمين بالحديث من أهل عصرنا؛ فإنَّ لهم حرمة ترعى، وحقًّا يجب أن يؤدى؛ لتكرمهم بسماعه، واكتتابه، وتشبههم بأهله وأصحابه».

وقال الخطابي -رحمه اللَّه تعالى-:

«ورأيت أهل العلم في زماننا قد حصلوا حزبين، وانقسموا إلى فرقتين:

أصحاب حديث وأثر، وأهل فقه ونظر.

وكلُّ واحدةٍ منهما لا تتميز عن أختها في الحاجة، ولا تستغني عنها في درك ما تنحوه من البغية والإرادة؛ لأنَّ الحديث بمنزلة الأساس الذي هو الأصل، والفقه بمنزلة البناء الذي هو له كالفرع.

وكلُّ بناء لم يوضع على قاعدة وأساس؛ فهو منهار!

وكلُّ أساس خلا عن بناء وعمارة؛ فهو قفر وخراب!

ووجدت هذين الفريقين على ما بينهم من التداني في المحلين، والتقارب في المنزلين، وعموم الحاجة من بعضهم إلى بعض، وشمول الفاقة اللازمة لكل منهم إلى صاحبه -إخوانًا متهاجرين- وعلى سبيل الحق بلزوم التناصر والتعاون غير متظاهرين»(١).

وقال الشوكاني: «والمتصدر للتصنيف في كتب الفقه -وإنْ بلغ في إتقانه وإتقان علم الأصول وسائر الفنون الآلية إلى حد يتقاصر عنه الوصف- إذا لم يتقن علم السنة، ويعرف صحيحه من سقيمه، ويعول على أهله في إصداره وإيراده؛ كانت مصنفاته مبنية على غير أساس؛ لأنَّ علم الفقه هو مأخوذ من علم السنة إلَّا القليل منه، وهو ما قد صرَّح بحكمه القرآن الكريم، فما يصنع ذو الفنون بفنونه إذا لم يكن عالمًا بعلم الحديث مُتقنًا له معولاً على المصنفات فيه»(٢).

---

(١) «معالم السنن» (١/ ٧٥).

(٢) «أدب الطلب» (٤٥-٤٦)

ومعذرة -أخي القارئ- على هذه الإطالة، ولكنها لازمة وهامة، وبسبب عدم مراعاتها تظهر آفات، ولا يستطيع المجتهدون والمفتون فضلاً عن غيرهم ممن هم في بدايات الطلب من الوقوف على دين اللّٰه المصفى، وبيان ما يحب اللّٰه ويرضى، واللّٰه الموفق لا ربَّ سواه، ولا هَدي إلَّا في دينه وهُداه.

والحاصل: أنَّه يجب على المفتي أَنْ يكون عارفًا فيما يحتاج إليه في استنباط الأحكام؛ فيثبت الحكم أولاً، ثم يفهم الحكم على النحو الذي أنزله اللّٰه؛ فلا يفهم الحكم بأعجمية، أو بما طرأ -أو دخل- عليه من معنًى زائفٍ ليس له وجود في الشريعة، وهذا الأمر قد يقع للكبراء(١).

---

(١) ذكر النعيمي في «الدارس في تاريخ المدارس» (١/ ٢٥) عن ابن العطار أنَّ النووي قال: «بقيتُ أكثر من شهرين -أو أقل- لما قرأت في «التنبيه» يجب الغسل من إيلاج الحشفة في الفرج، أعتقد أنَّ ذلك قَرْقَرَة البطن، فكنتُ أستحمُّ بالماء البارد كُلَّمَا قَرْقَرَ بطني».

ونقل هذه العبارة السخاويُّ في «ترجمة الإمام النووي» (ص٥، ٦)، وقال قبلها: «وأدرج الذهبي في «تاريخ الإسلام» (ورقة ٥٧٤) في كلامٍ لابن العطار -هنا- مما لم أَرَهُ في النسخة التي وقفتُ عليها أنه قال: وذكرها».

وعقَّب عليها بقوله: «والظاهر أنَّ الحياء كان يمنعه السؤال عن ذلك».

وذكر نحوها السيوطي في «المنهاج السوي» (ص ٣٢) بعد تمام هذه الفقرة، فقال: «...وقعدتُ مدَّة أغتسل منها بالماء البارد حتى تشقَّق ظهري».

قال أبو عبيدة: لم أظفر بها في النسخة الخطية التي اعتمدت عليها في نشر كتاب ابن العطار «تحفة الطالبين في ترجمة الإمام محيي الدين»، وهو الترجمة الجذرية الأصلية للإمام النووي، واعتمد عليها جميع مَن أفرده بتصنيف، وهذه النسخة بخط جمال الدين داود بن إبراهيم العطار، شقيق مؤلفها علاء الدين علي -رحمهما اللّٰه-.

ومما ينبغي أَنْ يُذكر بهذا الصدد: إِنَّ الاعتماد على الأئمة النقاد -من أئمة الحديث، وأئمة الجرح والتعديل- ليس تقليدًا كمسائل الفقه؛ لأنَّ هؤلاء سبروا وعرفوا، وأحكامهم أشبه ما تكون بخبر الثقة(١)، وليست بحكم الثقة!

ويجب على المفتي أَنْ يكون عارفًا بتفسير الآيات الواردة في الأحكام، واختلف العلماء في اشتراط حفظها أم لا؟ فكان السمعاني في «قواطع الأدلة» (٢/ ٣٠٥) يقول: «يلزم أن يكون حافظًا للقرآن؛ لأنَّ الحافظ أضبط لمعانيه»، بينما ذهب جماهير الأصوليين إلى عدم اشتراط الحفظ، وإنما عليه معرفتها، ومعرفة مواقعها من كتاب اللَّه، فلو غابت ألفاظها عنه فلا تغيب معانيها.

قال ابن الجوزي -رحمه اللَّه تعالى-:

«كان الفقهاء في قديم الزمان هم أهل القرآن والحديث؛ فما زال الأمر يتناقص حتَّى قال المتأخرون: يكفينا أَنْ نعرف آيات الأحكام من القرآن، وأَنْ نعتمد على الكتب المشهورة في الحديث؛ كـ«سنن أبي داود» ونحوها.

ثم استهانوا بهذا الأمر -أيضًا-، وصار أحدهم يحتجُّ بآية لا يعرف معناها! وبحديث لا يدري أصحيح هو أم لا! وربما اعتمد على قياس يعارضه حديث صحيح ولا يعلم! لقلة التفاته إلى معرفة النقل، وإنما الفقه استخراجٌ من الكتاب والسنة؛ فكيف يستخرج من شيءٍ لا يعرفه.

ومن القبيح تعليق حكمٍ على حديثٍ لا يُدْرَى أصحيح هو أم لا!»(٢).

---

(١) إذ الغالبُ على أحكامهم الصواب، انظر: «سير أعلام النبلاء» (٧/ ٤٠-٤١).

(٢) «تلبيس إبليس» (ص ١١٨).

وكأنَّه -رحمه اللَّه تعالى- يشترط الحفظ كالسمعاني، واللَّه أعلم.

واختلف مَن اشترط الحفظ في عددها؛ فمنهم مَن قال: «هي مئة»، ومنهم مَن قال: «خمس مئة»، وجلهم يقول: «خمس مئة»، وبعضهم -كابن دقيق العيد- يرى أنها تختلف باختلاف القرائح والأذهان، وما يفتحه اللَّه -عزَّ وجلَّ- على عباده من وجوه الاستنباط؛ إذ إنَّه يصعب ويعسر جدًّا أَنْ يقال: (إنَّ آيات الأحكام كذا وكذا)، وهذا الذي آراه راجحًا؛ فقد يفتح اللَّه على عالم فيستنبط من آية -لا تُعَدُّ من آيات الأحكام- حُكْمًا، وكأن هذا الرأي ذريعة لقول من اشترط حفظ القرآن.

وينبغي للمفتي أَنْ يكون على ذكر من أحاديث الأحكام، مع الاعتراف بأنَّها لا تتحقَّقُ جميعها في شخص واحد، كما قال الشافعي في «الرسالة» (ص ٤٢): «لا نعلم رجلًا جَمَعَ السنن، فلم يذهب منها عليه شيء»، فيستحيل أَنْ يجمع شخصٌ جميع أحاديث النَّبِيِّ ﷺ.

ومن كلام الزركشي في «البحر المحيط» (٦/ ٢٠١): «وظاهر كلامهم أنَّه لا يشترط حفظ السنن بلا خلاف؛ لعسره»، وأكَّد ابن جزي في «تقريب الأصول» (ص ٤٣٤) على ضرورة فَهْمِ السنة، وقال غير واحد من الأصوليين: «لو أنَّ عنده أصول الأحاديث، ويستطيع أَنْ يصل لهذه الأحاديث، وتكون هذه الأصول مضبوطة؛ لكفاه ذلك، كما في آيات الأحكام».

ومما يلفت النظر إليه بهذا الصدد أنَّ ما تقدَّم من شروط كان متحققًا سجيَّةً عند السلف، ولوجود الرادع عندهم من اقتحام المهالك لم يضيقوا المسالك، اكتفاءً بما عندهم من التقوى والورع، وبهذا تعرف سر الاشتراط المذكور الذي يكاد أن يكون

معسورًا، قال ابن الصلاح(١) عقب اشتراط الماتن المذكور:

«ولِيُعْلَمْ أنَّ هذا المجموع الذي شرطوه في المجتهد يكاد يكون متعذرَ الوجود، أو عَسِرَ الوجود؛ فإنَّ حاصلَه أن يكون عند المجتهد من العلوم ما يفيده قوةً تنقضي بها الأحكام في الوقائع الحادثة في جميع أبواب العلم.

وقد أُخذت الأحكام عن جماعةٍ من الصدر الأول لم يكونوا كذلك، بل ربما كان الواحد منهم خبيرًا ببابٍ من أبواب العلم، ليس خبيرًا بغيره؛ فهو مع ذلك يفتي في ذلك الباب الذي هو عالمٌ به، من غير إنكار عليه في ذلك، وكان الحفاظ من أئمة الحديث الذي لا حظَّ لهم في القياس يفتون بما عندهم من الأحاديث، ولا ينكر عليهم ذلك».

قال أبو عبيدة: وكلامه هذا صحيح شرعًا وواقعًا، وهو قائم على أصل مذكور في كتب الأصول، وهو (تجزؤ الاجتهاد).

قال ابن القيم بعد أَنْ ذكر الخلاف فيه: «أصحُّها الجواز، بل هو الصواب المقطوع به»(٢).

ويدل عليه معرفة بعض الصحابة والتابعين بإتقان فنٍّ دون آخر، بل في النصوص السلفية ما يشير إلى ذلك، كقول عمر -رضي اللَّه عنه-: «مَن أراد أنْ يسأل عن الفرائض؛ فليأتِ زيد بن ثابت، ومَن أراد أَنْ يسأل عن الفقه؛ فليأتِ معاذ بن

---

(١) في «شرحه على الورقات»، وقد فرغتُ -ولله الحمد- من تحقيقه على نسختين خطيتين.

(٢) انظر: «إعلام الموقعين» (٦/ ١٢٩-١٣٠).

جبل»[(١)]، وكان -رضي اللَّه عنه- يقول: «أقضانا عليٌّ، وأقرؤنا أُبيٌّ»[(٢)].

* مفتون بالشكل والمناصب، لا بالفضل والأهليّة:

وجاء علماء الأمصار وغيرهم من المتبوعين، وتحققت فيهم الشروط المذكورة؛ فأصبحت معيارًا ومقدارًا لِمَن أراد بلوغ شأوهم، وتحصيل رُتبهم، وبقيت هذه الشروط تتناقص حتَّى بلونا على بعض المفتين الرسميين ما يَنْدَى له الجبين، وكان السكوت في حقِّ بعضهم في بعض المسائل أولى وأحرى!

ورحم اللَّهُ مالكًا؛ فإنَّه قال: «أخبرني رجلٌ أنَّه دخل على ربيعة وهو يبكي، فقال: ما يبكيك؟! وارتاع لبكائه، وقال له: أَدَخَلَتْ عليك مُصيبة؟ فقال: لا، ولكن اسْتُفْتِيَ مَن لا علم له، وظهر في الإسلام أمر عظيم»[(٣)].

---

(١) أخرجه ابن سعد (٢/ ٣٤٨)، والحاكم (٣/ ٢٧١، ٢٧٢-٢٧٣) بسندٍ صححه ابن حجر في «فتح الباري» (٧/ ١٢٦).

(٢) أخرجه أحمد (٥/ ١١٣)، والفسوي (١/ ٤٨١)، وابن سعد (٢/ ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١)، والخلدي في «فوائده» (ق ١٠٠/ م)، والدارقطني في «العلل» (٢/ ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧)، والحاكم (٣/ ٣٠٥)، والبيهقي في «المدخل» رقم (٧٧)، وفي «الدلائل» (٧/ ١٥٥)، وأبو نعيم (١/ ٦٥)، والذهبي في «السير» (١٥/ ٦٧)، **وإسناده صحيح**.

وهو عند البخاري (كتاب فضائل القرآن: باب القُرّاء من أصحاب النَّبيِّ ﷺ) بلفظ: «أُبيٌّ أقرؤنا»، وانظر: «فتح الباري» (٥٣١٩)، و«تحفة الأشراف» (١/ ٣٧).

(٣) أخرجه الفسوي في «المعرفة والتاريخ» (١/ ٦٧٠) -ومن طريقه الخطيب في «الفقيه والمتفقة» رقم (١٠٣٩)، وابن الجوزي في «تعظيم الفتيا» رقم (٤٦ - بتحقيقي)-، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم» (٢٤١٠) -ومن طريقه ابن الصلاح في «أدب المفتي والمستفتي» (٨٥)، =

قال ابن الصلاح عقب الأثر: «رحم اللَّهُ ربيعة! كيف لو أدرك زماننا؟! وما شاء اللَّه ولا حول ولا قوَّة إلَّا باللَّهِ العلي العظيم، وحسبنا اللَّه ونعم الوكيل»[(١)].

وقال ابن الجوزي بعد إسناده له: «قلت: هذا قول ربيعة والتابعون متوافرون؛ فكيف لو عاين زماننا هذا؟! وإنما يتجرّأ على الفتوى مَن ليس بعالمٍ؛ لقلّة دينه»[(٢)].

وقال ابن حمدان عقب هذا الخبر: «فقلتُ: فكيف لو رأى زماننا وإقدام مَن لا علم عنده على الفتيا، مع قلة خبرته، وسوء سيرته، وشؤم سريرته، وإنما قصده السمعة والرياء، ومماثلة الفضلاء والنبلاء والمشهورين المستورين، والعلماء الراسخين، والمتبحرين السابقين، ومع هذا فهم يُنهون فلا ينتهون، وينبَّهون فلا ينتبهون، قد أملى لهم بانعكاف الجهال عليهم، وتركوا ما لهم في ذلك وما عليهم؛ فمَن أقدم على ما ليس له أهلاً -من فتيا، أو قضاء، أو تدريس- أثم، فإنْ أكثر منه وأصرَّ واستمر فسق، ولم يحل قبول قوله ولا فتياه ولا قضاؤه، هذا حكم دين الإسلام والسلام، ولا اعتبار لمَن خالف هذا الصواب، فإنَّا للَّه وإنَّا إليه راجعون».

وزاد ابن حمدان وابن القيم في «إعلام الموقعين» (٥/ ١٨٨- بتحقيقي) عن

= **وإسناده صحيح**.

وذكره ابن عبد البر في «التمهيد» (٣/ ٥)، وابن القيم في «الإعلام» (٥/ ١١٨ - بتحقيقي)، و«بدائع الفوائد» (٣/ ٢٧٦)، وأبو شامة المقدسي في «الباعث» (١٧٩ - بتحقيقي)، والشاطبي في «الاعتصام» (٣/ ١٢٩ - بتحقيقي).

(١) «أدب المفتي والمستفتي» (٨٥).

(٢) «تعظيم الفتيا» (١١٣).

ربيعة قوله: «ولَبَعض مَن يفتي ههنا أحق بالسجن من السُّرَّاق»، وعقَّب عليه ابن القيم بكلام نفيس بديع، نسوقه -بطوله- لعل المتجرئين على الفتوى يرعوون، قال:

«وقال بعض العلماء: «فكيف لو رأى ربيعةُ زماننا ؟! وإقدام مَن لا علم عنده على الفتيا، وتوثبه عليها، ومد باع التكلف إليها، وتسلقه بالجهل والجرأة عليها، مع قلَّة الخبرة وسوء السيرة، وشؤم السريرة، وهو من بين أهل العلم منكر أو غريب؛ فليس له في معرفة الكتاب والسنة وآثار السلف نصيب، ولا يبدي جوابًا بإحسان، وإنْ ساعد القدر فتواه، كذلك يقول فلان ابن فلان:

يَمُدُّون للإفتاء باعًا قصيرةً ... وأكثرهم عند الفتاوى يُكَذْلِكُ

وكثير منهم نصيبهم مثل ما حكاه أبو محمد بن حزم في «الإحكام» (٦/ ٧٧) قال:

«كان عندنا مفتٍ قليل البضاعة؛ فكان لا يفتي حتى يتقدمه مَن يكتب الجواب، فيكتب تحته: جوابي مثل جواب الشيخ؛ فقدر أن اختلف مفتيان في جواب، فكتب تحتهما: جوابي مثل جواب الشيخين، فقيل له: إنهما قد تناقضا! فقال: وأنا أيضًا تناقضت كما تناقضا!

وقد أقام اللَّه -سبحانه- لكل عالم ورئيس وفاضل مَن يُظهر مماثلته، ويرى الجهالُ -وهم الأكثرون- مساجلته ومشاكلته، وأنه يجري معه في الميدان، وأنهما عند المسابقة كفَرَسَي رهان، ولا سيما إذا طوّل الأردان، وأرخى الذوائب الطويلة وراءه كذنب الأتان، وهذر باللسان، وخلا له الميدان الطويل من الفرسان.

فلو لبسَ الحمارُ ثيابَ خَزٍّ ... لقال الناس: يا لك من حمارِ!

وهذا الضَّرب إنما يُسْتَفْتَوْنَ بالشَّكل لا بالفضل، وبالمناصب لا بالأهلية، قد غرَّهم عكوف مَن لا علم عنده عليهم، ومسارعة أجهل منهم إليهم، تعج منهم الحقوق إلى اللَّه -تعالى- عجيجًا، وتضج منهم الأحكام إلى مَن أنزلها ضجيجًا؛ فمن أقدم بالجرأة على ما ليس له بأهل -فتيا، أو قضاء، أو تدريس- استحقَّ اسم الذم، ولم يحلّ قبول فتياه، ولا قضائه، هذا حكم دين الإسلام.

وإنْ رَغِمَت أنـوفٌ مـن النـاس فَقُل: يا رب! لا ترغم سـواهـا

قال أبو عبيدة: هذا الصنف ليس بأهل، وهو متطفل على موائد العلم، والخوف -كل الخوف- من المتملقين في الفتوى، البائعين دينعم بدنيا غيرهم، أو من المترخصين لأنفسهم وأقاربهم وأحبابهم، ويتكرر هذا الفساد من القديم إلى الآن، وهذه بعض النصوص في إصلاح هذا الاعوجاج، وبعض النصائح والتوجيهات من علماء مخلصين غيورين:

قال الباجي في كتاب «التبيين لسنن المهتدين» فيما نقل الشاطبي في «الموافقات» (٥/ ٩٠-٩١ - بتحقيقي): «ولقد حدثني مَن أَثِقُهُ أنه اكترى جزءًا من أرض على الإشاعة، ثم إنَّ رجلاً آخر اكترى باقي الأرض، فأراد المكتري الأول أَنْ يأخذ بالشفعة وغاب عن البلد، فأفتي المكتري الثاني بإحدى الروايتين عن مالك: أن لا شفعة في الإجارات، قال لي: فوردتُ من سفري، فسألت أولئك الفقهاء -وهم أهل حفظ في المسائل، وصلاح في الدين- عن مسألتي؛ فقالوا: **ما علمنا أنها لك! إذا كانت لك المسألةُ أخذنا لك برواية أشهب عن مالك بالشفعة فيها**؛ فأفتاني جميعهم بالشفعة؛ فقُضِيَ لي بها».

قال: وأخبرني رجل عن كبير من فقهاء هذا الصنف -مشهور بالحفظ والتقدم-

أنه كان يقول -مُعلنًا غير مستتر-: «**إنَّ الذي لصديقي عليَّ إذا وقعت له حكومة أن أفتيه بالرواية التي توافقه**»!

قال الباجي: «ولو اعتقد هذا القائل أنَّ مثل هذا لا يحل له ما استجازه، ولو استجازه، لم يعلن به ولا أخبر به عن نفسه».

قال: «وكثيرًا ما يسألني مَن تقع له مسألة من الأيمان ونحوها: لعل فيها رواية؟ أو لعل فيها رخصة؟ وهم يرون أنَّ هذا من الأمور الشائعة الجائزة، ولو كان تكرر عليهم إنكار الفقهاء لمثل هذا لما طولبوا به ولا طلبوه مني ولا مَن سواي، **وهذا مما لا خلاف بين المسلمين ممن يعتد به في الإجماع أنه لا يجوز ولا يسوغ ولا يحل لأحد أنْ يُفتي في دين اللَّه إلَّا بالحق الذي يعتقد أنَّه حق**، رضي بذلك مَن رضيه، وسخطه مَن سخطه، وإنما المفتي مخبر عن اللَّه -تعالى- في حكمه؛ فكيف يخبر عنه إلَّا بما يعتقد أنه حَكَم به وأوجبه، واللَّه -تعالى- يقول لنبيه -عليه الصلاة والسلام-: ﴿**وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ**﴾ [المائدة: ٤٩] الآية؛ فكيف يجوز لهذا المفتي أنْ يُفتي بما يشتهي، أو يفتي زيدًا بما لا يُفتي به عمرًا لصداقة تكون بينهما أو غير ذلك من الأغراض؟! وإنما يجب للمفتي أنْ يعلم أنَّ اللَّه أمره أَنْ يحكم بما أنزل اللَّه من الحق؛ فيجتهد في طلبه، ونهاه أَنْ يخالفه وينحرف عنه، وكيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم والاجتهاد إلَّا بتوفيق اللَّه وعونه وعصمته ؟!».

وقال ابن فرحون في «تبصرة الحُكَّام» (١/ ٥١-٥٢، ٥٥-٥٦)، والقرافي في «الإحكام» (ص ٢٥٠) -والنص له-: «ولا ينبغي للمفتي إذا كان في المسألة قولان -أحدهما فيه تشديدٌ، والآخر فيه تخفيف- أَنْ يفتي العامَّة بالتشديد، والخواصَّ من

ولاة الأمور بالتخفيف، وذلك قريب من الفسوق والخيانة في الدين، والتلاعب بالمسلمين، ودليلُ فراغ القلب من تعظيم اللَّه -تعالى-، وإجلاله وتقواه، وعمارتِهِ باللَّعب وحُب الرياسة والتقرُّبِ إلى الخلق دون الخَالق! نعوذ باللَّه -تعالى- من صفات الغافلين».

وقال الإمام ابن القيم -رحمه اللَّه تعالى- في آخر «إعلام الموقعين» (٥/ ١٤٢ - بتحقيقي) في الفصل الذي عقده لفوائد تتعلق بالفتوى: «الفائدة التاسعة والثلاثون: لا يجوز للمفتي تتبُّع الحِيَل المحرمة والمكروهة، ولا تتبُّعِ الرخص لمَن أراد نفعه؛ فإنْ تتبع ذلك فُسِّق، وحَرُمَ استفتاؤه، فإن حَسُنَ قصده في حيلة جائزة لا شبهة فيها ولا مفسدة، لتخليص المستفتي بها من حرج جاز ذلك، بل استُحبَّ، وقد أرشد اللَّه نبيه أيوب -عليه السلام- إلى التخلص من الحِنث بأن يأخذ بيده ضِغْثًا؛ فيضرب به المرأة ضربة واحدة.

وأرشد النَّبِيُّ ﷺ بلالاً إلى بيع التمر بدراهم، ثم يشتري بالدراهم تمرًا آخر؛ فيتخلص من الربا.

فأحسن المخارج ما خَلَصَ من المآثم، وأقبح الحيل ما أوقع في المحارم، أو أسقط ما أوجبه اللَّه ورسوله من الحق اللازم، واللَّه الموفق للصواب». انتهى.

ومن لطيف ما يُذكر في جنب الترخص: ما قاله ابن الجوزي -رحمه اللَّه تعالى- عن نفسه، في كتابه «صيد الخاطر» (٢/ ٣٥٤) -وقد ترخص في بعض الأمور-:

«ترخَّصتُ في شيء يجوز في بعض المذاهب؛ فوجدتُ في قلبي قسوة عظيمة، وتخايل لي نوع طَرْدٍ عن الباب، وبُعْدٍ وظلمةٍ تكاثفت.

فقالت نفسي: ما هذا؟ أليس ما خرجتَ عن إجماع الفقهاء؟ فقلت لها: يا نفس السوء! جوابُك من وجهين:

أحدهما: أنك تأولت ما لا تعتقدين؛ فلو استُفتيتِ لم تُفْتَيْ بما فعَلْتِ.

قالت: لو لم أعتقد جوازَ ذلك ما فعلته.

قلت: إلَّا أنَّ اعتقادك هو ما ترضينه لغيرك في الفتوى.

والثاني: أنه ينبغي لك الفرح بما وجدت من الظلمة عقيب ذلك؛ لأنه لولا نورٌ في قلبك ما أثَّر مثلُ هذا عندك.

قالت: فلقد استوحشت بهذه الظلمة المتجددة في القلب.

قلت: فاعزمي على الترك! وقدِّري ما تركتِ جائزًا بالإجماع، وعُدِّي هجرَه ورعًا، وقد سلمتِ».

✵ إثم مَن تصدر للفتوى وهو ليس من أهلها:

مَن أفتى الناس وليس بأهل للفتوى؛ فهو آثم عاصٍ، ومَن أقرَّه من ولاة الأمور على ذلك؛ فهو آثم أيضًا.

قال أبو الفرج ابن الجوزي -رحمه اللَّه-: «ويلزم ولي الأمر منعهم، كما فعل بنو أمية، وهؤلاء بمنزلة مَن يدلّ الركب وليس له علم بالطريق، وبمنزلة الأعمى الذي يرشد الناس إلى القبلة، وبمنزلة مَن لا معرفة له بالطب، وهو يطب الناس!

بل هو أسوأ حالاً من هؤلاء كلهم!! وإذا تعيَّن على ولي الأمر منع مَن لم يحسن التطبب من مداواة المرضى؛ فكيف بمن لم يعرف الكتاب والسنة، ولم يتفقه

في الدين؟!».

قال ابن القيم في «الإعلام» (٦/ ١٣١) على إثره: «وكان شيخنا[١] -رضي الله عنه- شديد الإنكار على هؤلاء؛ فسمعته يقول: قال لي بعض هؤلاء: أجعلت محتسبًا على الفتوى؟ فقلت له: يكون على الخبازين والطباخين محتسبٌ، ولا يكون على الفتوى محتسب؟!».

وكان مالك -رحمه اللَّه، ورضي عنه- يقول: مَن سُئِلَ عن مسألة فينبغي له قبل أَنْ يجيب فيها أَنْ يعرض نفسه على الجنة والنار، وكيف يكون خلاصه في الآخرة، ثم يجيب فيها[٢].

وسُئِلَ عن مسألة؛ فقال: لا أدري، فقيل له: إنها مسألة خفيفة سهلة، فغضب! وقال: ليس في العلم شيء خفيف! أما سمعتَ قول اللَّه -عزَّ وجلَّ-: ﴿**إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً**﴾ [المزمل: ٥]؛ فالعلم كلُّه ثقيل، وخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة[٣].

وقال: ما أفتيتُ حتى شهد لي سبعون أنِّي أهلٌ لذلك[٤].

---

(١) يريد شيخ الأسلام ابن تيمية -رحمه اللَّه تعالى-.

(٢) نقله القاضي عياض في «ترتيب المدارك» (١/ ١٤٤)، وابن الصلاح في «أدب المفتي» (٨٠)، والشاطبي في «الموافقات» (٥/ ٣٢٤ - بتحقيقي).

(٣) نقله القاضي عياض في «ترتيب المدارك» (١/ ١٤٧-١٤٨)، وابن الصلاح في «أدب المفتي» (٨٠)، والشاطبي في «الموافقات» (٥/ ٣٢٩ - بتحقيقي)، وانظر: «الإمام مالك مُفسرًا» (ص ٣٩٩)، و«صفة الفتوى والمفتي» (٨٠).

(٤) رواه الخطيب في «الفقيه والمتفقه» رقم (١٠٤١)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦/ ٣١٦).

وقال: لا ينبغي لرجل أَنْ يرى نفسه أهلاً لشيء حتى يسأل مَن هو أعلم منه، وما أفتيتُ حتى سألت ربيعة ويحيى بن سعيد، فأمراني بذلك، ولو نهياني انتهيتُ[(١)].

قال: وإذا كان أصحاب رسول اللَّه ﷺ تصعب عليهم المسائل، ولا يجيب أحد منهم في مسألة حتى يأخذ رأي صاحبه مع ما رُزقوا من السَّداد والتوفيق والطهارة؛ فكيف بنا الذين غطت الذنوب والخطايا قلوبنا[(٢)]؟!

وكان -رحمه اللَّه- إذا سُئِلَ عن مسألة؛ فكأنه واقف بين الجنة والنار[(٣)].

وقال عطاء بن السائب: أدركتُ أقوامًا إِنْ كان أحدهم ليسأل عن شيءٍ فيتكلم، وإنَّه ليرتعد[(٤)].

* ما لا يشترط في المفتي:

ومنهم مَن اشترط أَنْ يكون المفتي عارفًا بما يحتاج إليه في استنباط الأحكام؛

---

(١) أخرجه الخطيب في «الفقيه والمتفقه» رقم (١٠٤٢)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦/ ٣١٦)، والبيهقي في «المدخل» رقم (٨٢٥)، وابن الجوزي في «تعظيم الفتيا» رقم (٤٩ - بتحقيقي).

(٢) نقله القاضي عياض في «ترتيب المدارك» (١/ ١٤٥)، وابن الصلاح في «أدب المفتي والمستفتي» (٨٠)، وابن حمدان في «صفة الفتوى» (٨-٩).

(٣) أخرجه الخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١٠٨٧)، وابن الجوزي في «تعظيم الفتيا» رقم (١٨ - بتحقيقي).

(٤) أخرجه الفسوي في «المعرفة والتاريخ» (٢/ ٧١٨)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١٠٨٥)، وابن الجوزي في «تعظيم الفتيا» رقم (١٦ - بتحقيقي)، **وإسناده صحيح**.

كأَنْ يكون عارفًا بعلم الكلام.

وهذا الكلام ضعيف! إذ لا صلة بين علم الكلام وبين الفتوى، فضلًا عن العلم الشرعي المضبوط بالوحي؛ فعلم الكلام يحتاجه الأصولي المتبحر، ولا يشترط التبحر في العلوم المذكورة آنفًا(١)، فلا يشترط في الإمام الذي يعرف النحو أَنْ يكون كـ(سيبويه)! فإنَّ هذا أمر عسر جدًّا، وإنما يكفيه أَنْ يكون عارفًا بأصل هذه العلوم، وجُلِّ المسائل التي فيه، وأَنْ يحصل المقصود من وراء هذا الاشتراط سواء علم اللغة، أو علم النحو، أو معرفة قواعد الأئمة في تثبيت الأخبار، أو قواعد الاستنباط، وكذلك في أحاديث الأحكام، وآيات الأحكام.

قوله: **(والأخبار الواردة)**؛ أي: أحاديث الأحكام، والأحاديث الواردة في أسباب نزول الآيات، لا سيما آيات الأحكام؛ حتى يَفْهَمَ مراد اللَّه.

وليس المراد المعرفة الكلية بجميع الأخبار، وإنما أَنْ يكون عارفًا بجملة غالبة، وذكرنا الخلاف في مقدار ذلك فيما سبق.

---

(١) قرَّر الشاطبي في «الموافقات» (٥/ ٤٥ وما بعد) أنَّه لا يلزم المجتهد في الأحكام الشرعية أَنْ يكون مُجتهدًا في كلِّ علمٍ يتعلَّق به الاجتهاد في الجملة، وفصَّل في ذلك، وهو حقيق بأَنْ يعرفه كلُّ طالب علمٍ، وهو أصلٌ لمسألة: (تجزّؤ الاجتهاد)، وانظره لها (٥/ ٤٣) وفي تعليقي عليه مظانها، وانظر لتحريرها: «إعلام الموقعين» (٦/ ١٢٩-١٣٠ / بتحقيقي)، و«الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم» (١/ ٢١٦-٢١٨).

ومن العجيب أنَّ القائلين بعدم التجزؤ لم يصلوا إلى رتبة المجتهد المطلق، فلم يبقَ إلَّا قبول قولهم إعمالاً للتجزؤ، أو ردِّه؛ لأنهم ليسوا أهلاً للاجتهاد لعدم التجزؤ! فتأمل.

* شرطٌ فات المصنِّف:

ومما فات المؤلف من الشروط: أَنْ يكون عدلًا؛ فمن لم يكن عدلًا -صاحب ديانة- يُحجر عليه، لا يسمع له، ولذا قالوا: المفتي الماجن يُحجر عليه؛ لأنَّه قد يفتي لمُحبٍّ ما لا يفتي لمُبغضٍ(١)!

قال ابن القيم -رحمه اللَّه تعالى-: «ولَمَّا كان التبليغ عن اللَّه -سبحانه- يعتمد العلم بما يبلغ والصدق فيه، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا إلَّا لِمَن اتَّصَف بالعلم والصدق؛ فيكون عالمًا بما يُبلِّغ، صادقًا فيه، ويكون مع ذلك حَسَنَ الطريقة، مرضيَّ السيرة، عدلاً في أقواله وأفعاله، متشابه السرِّ والعلانية في مدخله ومخرجه وأحواله، وإذا كان مَنْصِبُ التوقيع عن الملوك بالمحلِّ الذي لا يُنْكَر فضله، ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السّنيات؛ فكيف بمنصف التوقيع عن ربِّ الأرض والسماوات؟!

فحقيقٌ بِمَن أُقِيمَ في هذا المنصف أَنْ يُعِدَّ له عُدَّتَهُ، وأَنْ يتأهب له أُهْبَتَهُ، وأَنْ يعلمَ قَدْرَ المقام الذي أُقيمَ فيه، ولا يكون في صدره حرجٌ من قول الحقِّ والصَّدْع به؛ فإنَّ اللَّه ناصرُهُ وهاديه، وكيف وهو المنصب الذي تولَّاه بنفسه ربُّ الأرباب؛ فقال تعالى: ﴿**وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ**﴾ [النساء: ١٢٧]، وكفى بما تولاه اللَّه -تعالى- بنفسه شرفًا وجلالةً، إذ يقول في كتابه: ﴿**يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ**﴾ [النساء: ١٧٦]، وليعلم

---

(١) تقدَّمت -قريبًا- نماذج من ذلك، وَقَانَا اللَّهُ المهالكَ.

المفتي عمَّن ينوب في فتواه، وليُوقِنْ أنَّه مسؤول غدًا ومَوْقُوفٌ بين يدي اللَّهِ»[(١)].

* هل يشترط في المفتي الذكورة؟

ومنهم مَن اشترط أَنْ يكون المفتي ذَكَرًا! وهذا ليس بصحيح؛ فعائشة -رضي اللَّه عنها- كانت تفتي، وكانت مرجعًا لكبار الصحابة، وهذا الاشتراط يحتاج إلى دليل، وقد وُجِدَ في واقع المسلمين في جميع أعصارهم وأمصارهم ما يخالفه؛ فالفقيهات والعالمات والمُحدِّثات[(٢)] موجودات من غير نكير.

وعُرِفَ ذلك على وجه الخصوص في نساء المغرب الأقصى، ويذكر أهلُ ذلك الإقليم ثمانين امرأة من نساء المغرب جمعن إلى حفظ القرآن ورواية الحديث ودرس الفقه والأصول: حفظ «مدونة الإمام مالك»، وهي أكبر المطوّلات الجامعة في الحديث والفقه، بل كانت هنالك عالمة فاضلة تُسمَّى (وقاية) في إحدى مدن ليبيا، وكان يلجأ إليها أفاضل العلماء، ويقولون: تعالوا بنا نستشير وقاية؛ فعصابتها خير من عمائمنا[(٣)].

---

(١) «إعلام الموقعين» (٢/ ١٦-١٧ / بتحقيقي).

وانظر في ضرورة اشتراط (العدالة) للمفتي والمجتهد: «المستصفى» (٢/ ٣٥٠)، و«روضة الناظر» (٢/ ٤٠٢ - مع «نزهة الخاطر»)، و«جمع الجوامع» (٢/ ٣٨٥)، و«أصول الفقه» (٤/ ١٥٤٣) لابن مفلح، و«أدب المفتي والمستفتي» (ص ١٠٧)، و«شرح الكوكب المنير» (٤/ ٥٤٤)، و«المسودة» (٥٥٥)، و«الفروع» (٦/ ٤٢٨)، و«المجموع» (١/ ٧٠).

(٢) لصاحب هذه السطور: «عناية النساء بالحديث النبوي»، ترجم فيه لأشهر المُحدِّثات، وهو مطبوع مشهور.

(٣) انظر: «المرأة العربية» لعبد اللَّه العفيفي (٣/ ١٥٠-١٥٦)، و«تتمة أضواء البيان» (٩/ ٣٦٠-٣٦١) لعطية محمد سالم -رحمه اللَّه تعالى-.

شروط المستفتي

قال الماتن -رحمه اللَّه-: (ومن شرط المستفتي: أَنْ يكون من أهــل التقليد؛ فيقلِّد المفتي في الفتيا.

وليس للعالم أَنْ يُقلِّد، وقيل: يقلِّد.

والتقليد: قبول قول القائل بلا حجة؛ فعلى هذا قبول قول النَّبِيِّ ﷺ يُسمَّى تقليداً!!

ومنهم مَن قال: التقليد قبول قول القائل، وأنت لا تدري من أين قاله.

فإنْ قلنا: إنَّ النَّبِيَّ ﷺ كان يقول بالقياس؛ فيجــوز أَنْ يُســمَّى قبول قوله: تقليداً).

* أقسام طلبة العلم، والأطوار التي يمر بها طالب العلم:

الناس أصناف في الطلب؛ فمنهم: العوام، ومنهم: طلبة العلم، ومنهم: مُتحيرون؛ فلا هو طالب علم مجُدٌّ، ولا هو عامي جاهل؛ فهو يتذبذب في الطلب، فهذا النوع: منهم مَن يكون أقرب إلى الاتباع، ومنهم مَن يكون أقرب إلى التقليد[1].

---

(١) التحيّر وعدم الوضوح له أثرٌ كبير على الأحكام، وهو مما كثر ظهوره في عصرنا =

ولما ذَكَرَ الماتنُ شروط المفتي، أردفه بشروط المستفتي، ولم يعرفه، وكأنه عنده الذي لم يستجمع ما ذكر من الشروط.

والواجب على كُلِّ أحدٍ أَنْ يكون طالبَ علمٍ، بأَنْ يتعلَّم ما يُصلح ظاهرَهُ وباطنَهُ، وما يلزمه في يومه وليلته، وهذا يكون عن طريق الأخذ عن العلماء(١)؛ فلا

= الحاضر، وضبطه بتحقيق مناطه، وهو سبب اختلاف الأفهام في الحكم على كثير من الأمور، بما في ذلك (طبقات المتعلمين) أو (المستفتين)!

وكثرة انتشار القلم مع شيوع الجهل -وكلاهما أخبر به ﷺ- من أسباب التجاذب والشد في الحكم على الأشخاص، وكذلك الدراسات الأكاديمية الشرعية؛ فأصحابها ليسوا سواء، وقسم منهم يعسر تصنيفه تحت الأقسام المذكورة!

وجلُّهم يتّبع في دراسته المسائل (منهج أهل التلفيق في التقليد)؛ فهو لا يخرج عن أقوال الأئمة، ويرجح بينها مُعتمدًا على الكتاب والسنة وآثار السلف، وهذا يدعو إلى قبول هذا المنهج، والتركيز على الشروط التي يجب أَنْ تتوفر فيه.

بيد أنَّ آخرين يعتمدون منهج التخريج، ويظهر ذلك في المسائل المستجدات التي لم ينص عليها الأئمة المتقدّمون، وهذه الدراسات أنفع وأمتع، ولكن الجهود مبعثرة، والدراسات مُشوّشة، تحتاج إلى أَنْ تنظم خلاصتها بمنهج مطرد، وأسلوب مُوحّد في موسوعات يستفيد منها أهل الديانة في التطبيق، وطلبة العلم في رسوخ القدم، وإلحاق النظير بالنظير؛ لتظهر كلمة الشرع في وقت يعمل على تغييبها، وفق جهود تتكامل فيه جهود الصادقين، ولا تتآكل، إحياءً للربانية، وتحقيقًا للولاية الشرعية، واللَّه الهادي والواقي.

وانظر كلام الذهبي الآتي (ص ٦٥٠-٦٥٢).

(١) هذه هي السابلة (الطريق المسلوكة) عند سلفنا السابقين، وهي أقوم طريق، وأسلم منهج؛ فالشيخ يستفاد من لفظه ولحظه، ويؤثّر في الطلبة في علمهم وسمتهم، وهو يحلّ المشكل، =

يجوز للجاهل أَنْ يتجرأ بتقريره الأحكام دون أَنْ يكون أهلًا لذلك، وإنما عليه أَنْ يسأل ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُم لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] فالذي لا يعلم يسأل مَن يعلم.

وطالب العلم الشرعي في مسيرته العلمية يمرُّ في أطوار ثلاثة(١)؛ يبتدأ بالتقليد، ويتوسط بالإشكال -وهو أول الفهم-، وينتهي بالاستقرار وانشراح الصدر لما في النصوص، وأعوص الأطوار وأكثرها قلقًا واضطرابًا الوسطى، ولا سيما إنْ لم يكن صاحبها عاملاً على تزكية نفسه، هاضمًا لها، آخذًا بزمام تفلتها؛ فتظهر منه الآفات، ويختفي التحصيل والحسنات، وقلَّ -في هذه الأزمنة- مَن يتجاوزها، ويصطبر عليها، فينشغل بعوائق، أو يملأ وقته(٢) بما يقطعه عنها.

= ويُبيِّن المجمل، ويسهِّل الصعبَ، ويُذلِّل العَسِرَ، في قافلة الخير ممن هم على الصراط المستقيم، من غير اعوجاج، ولا تنطع، ولا تساهل، ولا تعالم.

و(الشيخ) -مع هذا- وسيلة؛ فعمله بمثابة الدلالة على الكعبة؛ فمَن رآها استغنى بها، فقولة: (مَن لا شيخ له؛ فالشيطان شيخه) آثمة! والأقبح منها قولة الصوفية: (المريد بين الشيخين كالمرأة بين الزوجين)!!

قال الصنعاني في «إرشاد النقاد» (ص ١٠٥): «وفَرْقٌ بين تقليد العالم في جميع ما قاله، وبين الاستعانة بفهمه؛ فإنَّ الأول يأخذ بقوله من غير نظر في دليل من كتاب ولا سنة، والاستعانة بفهمه -وهو الثاني- بمنزلة الدليل في الطريق، والخِرِّيت الماهر لابن السبيل؛ فهو دليل إلى دليل، فإذا وصل إليه استغنى بدلالته عن الاستدلال بغيره».

(١) مذكورة في «الموافقات» (٥/ ٢٢٤ وما بعد) بتصرف وزيادة واختصار.

(٢) سواء بدنيا زائلة، أو انشغال بأسرة فاضلة، أو رئاسة متوهمة! إمارة بلا حارة، زعامة بلا دعامة! وأسوأ الآثار الذي ينبغي أن يحذر منها هذا الصنف: الحرصُ على الابتعاد عن البذء =

وتزداد المشكلة تعقيدًا بقلَّة وجود العلماء الربانيين المتفرغين لمن في هذه الرتبة، ولا سيما لمن كان في أوائلها!! وإلى اللَّه -وحده- المشتكى من غربة العلم وأهل السنة.

وهذه الأطوار هي:

الطور الأول: أَنْ يتنبه عقله إلى النظر فيما حفظ والبحث عن أسبابه، وإنما ينشأ هذا عن شعور بمعنى ما حصل، لكنه مجملٌ بعد، وربما ظهر له في بعض أطراف المسائل جزئيًّا لا كُليًّا، وربما لم يظهر بعد؛ فهو ينهي البحث نهايته ومُعلِّمه عند ذلك يعينه بما يليق به في تلك الرتبة، ويرفع عنه أوهامًا واشكالات تعرض له في طريقه، يهديه إلى مواقع إزالتها ويطارِحه في الجريان على مجراه، مثبتًا قدمه، ورافعًا وحشته، ومؤدبًا له حتى يتسنى له النظر والبحث على الصراط المستقيم.

فهذا الطالب حين بقائه هنا، ينازع الموارد الشرعية وتنازعه، ويعارضها وتعارضه، طمعًا في إدراك أصولها والاتصال بحِكَمها ومقاصدها، ولم تتلخص له بعد، لا يصح منه الاجتهاد فيما هوناظر فيه؛ لأَنَّه لم يتخلص له مُسْتَنَد الاجتهاد، ولا هو منه على بينة بحيث ينشرح صدره بما يجتهد فيه؛ فاللازم له الكف والتقليد.

الطور الثاني: أن ينتهي بالنظر إلى تحقيق معنى ما حصَّل على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعي، بحيث يحصل له اليقين ولا يعارضه شك، بل تصير الشكوك -إذا أوردت عليه- كالبراهين الدالة على صحة ما في يديه؛ فهو يتعجب من المتشكك في محصوله كما يتعجب من ذي عينين لا يرى ضوء النهار، لكنه استمرَّ

= وعورات الكلام، بل الواجب عليهم تربية ألسنتهم وأقلامهم على الصدق والطهر والخير.

به الحال إلى أَنْ زل محفوظه عن حفظه حكمًا، وإنْ كان موجودًا عنده؛ فلا يبالي في القطع على المسائل، أنص عليها أو على خلافها أم لا.

فإذا حصل الطالب على هذه المرتبة؛ فهل يصح منه الاجتهاد في الأحكام الشرعية أم لا؟ هذا محل نظر والتباس ومما يقع فيه الخلاف، ولعله يتفاوت التقدم من باب إلى باب، وهو مخرج على مسألة (تجزؤ الاجتهاد)(١).

الطور الثالث: أَنْ يخوض فيما خاض فيه الطرفان ويتحقق بالمعاني الشرعية منزّلة على الخصوصيات الفرعية، بحيث لا يصده التبحر في الاستبصار بطرف عن التبحر في الاستبصار بالطرف الآخر؛ فلا هو يجري على عموم واحد منهما دون أَنْ يعرضه على الآخر، ثم يلتفت مع ذلك إلى تنزل ما تلخص له على ما يليق في أفعال المكلفين؛ فهو في الحقيقة راجع إلى الرتبة التي ترقّى منها، لكن بعلم المقصود الشرعي في كل جزئي فيها عمومًا وخصوصًا.

وهذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها، وحاصله أنه متمكن فيها، حاكم لها، غير مقهور فيها، بخلاف ما قبلها؛ فإنَّ صاحبها محكوم عليه فيها، ولذلك قد تستفزه معانيها الكلية عن الالتفات إلى الخصوصيات، وكل رتبة حكمت على صاحبها دلت على عدم رسوخه فيها، وإن كانت محكومًا عليها تحت نظره وقهره؛ فهو صاحب التمكين والرسوخ، فهو الذي يستحق الانتصاب للاجتهاد، والتعرض للاستنباط، وكثيرًا ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هذه الرتبة؛ فيقع

---

(١) انظر بخصوصها ما تقدم (ص ٦٣٧)، وللشاطبي تفصيل مع تدليل وتعليل للقائلين بجواز الاجتهاد وعدمه لمن في هذا الطور. انظر: «الموافقات» (٥/ ٢٢٦-٢٣٠).

النزاع في الاستحقاق أو عدمه، واللَّه أعلم.

ويُسمَّى صاحب هذه المرتبة: الرَّبَّاني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنَّه يُربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن اللَّه مراده [من شريعته].

ومن خاصيته أمران:

أحدهما: أنَّه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص إِنْ كان له في المسألة حكم خاص، بخلاف صاحب الرتبة الثانية؛ فإنَّه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص.

والثاني: أنَّه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات، وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك، ولا يبالي بالمآل إذا ورد عليه أمر أو نهي أو غيرهما، وكان في مساقه كليًّا؛ ولهذا الموضع أمثلة كثيرة(١).

* معنى التقليد، وحكمه:

قوله: (والتقليد: قبول قول القائل بلا حجة...، ومنهم مَن قال: التقليد: قبول قول القائل وأنت لا تدري من أين قاله).

التقليد هو اتِّباع الإنسان غيره، ممن يعتقد فيه الديانة والعلم في قول أو فعل، معتقدًا أَنَّ هذا القول إِنْ صدر منه يكون صوابًا، فكأَنَّه لما يستفتيه يجعل قوله أو فعله

---

(١) انظر في ضرورة (مراعاة المآل): «الموافقات» (٥/ ١٨١ - بتحقيقي).

قلادة في عنقه؛ فكأنَّ مَن قَبِلَ قول غيره قلَّد ذلك القول.

وللعلماء أقوال كثيرة في تعريف التقليد، هي بمعنى ما ذكره الماتن، فقال الآمدي في «الإحكام» (٤/ ٢٢١): «هو عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة»، ويشمل قول الماتن في التعريف -وكذا قول الآمدي- المجتهدَ إذا لم يجتهد، ولا عرف الدليل، إذ مَن عرف الدليل خرج عن كونه مُقلِّدًا إلى الاجتهاد.

وفي تعريفه الثاني: **(قبول قول القائل وأنت لا تدري من أين قاله)** خلاف في العبارة، مع أنَّ هذا الحدَّ أخصُّ من الذي قبله، لصدق ذلك مع العلم بمأخذ القائل دون هذا.

ولكن في هذا الحدِّ: قبول قول الصحابي تقليد؛ لأنَّا لا ندري من أين يقولون، بل المتبع الذي لم يحسن الوقوف على صحة الأحاديث بنفسه مُقلِّد، وفيه ما ترى، والله أعلم.

والتقليد كالميتة لا يجوز إلَّا عند الضرورة، والتقليد ليس عِلْمًا(١)، والواجب على مَن لا يعلم أَنْ يستفتي مَن يثق بعلمه وبدينه من أهل الفتوى.

* أحكام تخص المستفتي:

ولا يجوز للمستفتي العمل بمقتضى فتوى لم يطمئن قلبُهُ إليها، ولم ينشرح صدرُهُ لها(٢)؛ لقوله أَنْ يكتفي به؛ فالنَّبِيُّ ﷺ قال: «مَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ

---

(١) قال ابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: «وأجمع العلماء على أنَّ التقليد ليس بعلم»، وانظر: «المقدمة في الأصول» (ص ٧) لابن القصار.

(٢) انظر: «إعلام الموقعين» (٦/ ١٩٢ - بتحقيقي)، و«شرح الكوكب المنير» (٤/ ٥٧٤).

فَلَا يَأْخُذْهُ؛ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِن النَّارِ»[(١)]؛ فالمستفتي إِنْ سأل سؤالًا وأخذ الجواب، ثم حَدَثَتْ معه الحادثةُ مرَّةً أُخرى، فعليه أَنْ يسأل مرَّةً أُخرى؛ فلعل قيودًا وشروطًا تستجد في النازلة وهو لا ينتبه لذلك، وينتبه إليها المفتي[(٢)].

ولا يجوز للمكلف أَنْ يستفتي تعنتًا، ولا ممتحنًا، ولا يجوز للمستفتي أَنْ يتفرع ويتكلم في أمور متصورة، لم تقع بَعْدُ، بل الواجب عليه أَنْ يسأل عن ما يلزمه[(٣)]، ولا يجوز للمستفتي أَنْ يتتبع الحيل[(٤)] والرخص؛ فقد قالوا -قديمًا-: «مَن تتبع الرخص تزندق!»، فمَن تتبع الرخص فقد اجتمع فيه الشرُّ كلُّه؛ وذلك لأَنَّه وُجِدَ -قديمًا- في كلِّ مصرٍ من الأمصار فقهاء لهم رخص في مسائل[(٥)]، فلا يجوز للإنسان أَنْ يبحث عن الرخص تعمُّدًا، فينتقل من شخص لآخر حتى يجد الجواب

---

(١) أخرجه البخاري (٢٤٥٨)، ومسلم (١٧١٣) من حديث أم سلمة.

(٢) انظر: «إعلام الموقعين» (٦/ ١٥٩، ٢٠٢ - بتحقيقي)، و«الإحكام» للآمدي (٤/ ٢٣٣)، و«البرهان» (٢/ ١٣٤٣)، و«المجموع» (١/ ٧٨)، و«روضة الطالبين» (١١/ ١٠٥)، و«أدب المفتي والمستفتي» (١١٧).

(٣) انظر: «إعلام الموقعين» (٦/ ١٤١ - بتحقيقي)، و«أدب المفتي والمستفتي» (١٠٩).

(٤) انظر: «إعلام الموقعين» (٦/ ١٤٢)، و«المجموع» (١/ ٨١)، و«أدب المفتي والمستفتي» (١١١).

(٥) من لفتات الإمام النووي في «الأذكار» (٢/ ٩٢٤) إهماله أسماء من أخطأ (في ألفاظ حكى كراهيتها وليست مكروهة) قال: «واعلم أنِّي لا أُسمِّي القائلين بكراهة هذه الألفاظ، لئلّا تسقط جلالتهم، ويُساء الظن بهم، وليس الغرض القدح فيهم، وإنما المطلوب التحذير من أقوال باطلة نُقلت عنهم».

الذي يوافق هواه، فإنَّ هذا غير مشروع، بل هو من اللعب بالدين، والعياذ بالله رب العالمين[(١)].

وفي قوله: (**فيقلِّد المفتي في الفتيا**) إشارة إلى عدم تقليده بفعاله؛ فلو رأى الجاهلُ العالم مُرتكبًا لحرام أو مكروه؛ فلا يجوز له أَنْ يقلِّده في ذلك، ولذا قال إياس بن معاوية: «لا تنظر إلى عمل العالم، ولكن سَلْهُ؛ يصدقك»[(٢)].

وقال الخليل بن أحمد[(٣)]:

اعْمَلْ بِعِلْمِي وَلَا تَنْظُرْ إِلَى عَمَلِي ... يَنْفَعْكَ عِلْمِي وَلَا يَضْرُرْكَ تَقْصِيري

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «قال بعض السلف: أضعف العلم الرؤيا، يعني: أَنْ تقول: رأيت فلانًا يفعل كذا، ولعله قد فعله ساهيًا»، قال: «وكثيرًا ما قد يفعل

---

(١) ينظر في هذا: «زجر السفهاء بتتبع رخص العلماء»، و«الموافقات» (٥/ ١٣٥ - بتحقيقي).

(٢) أخرجه عنه وكيع في «أخبار القضاة» (١/ ٣٥٠)، وابن أبي شيبة -كما في «تهذيب الكمال» (٣/ ٤٣٣)-، وذكره الشاطبي في «الموافقات» (٥/ ٣١٥ - بتحقيقي)، و«الاعتصام» (٢/ ٤٨٠ و٣/ ١٤٣ - بتحقيقي)، وابن القيم في «إعلام الموقعين» (٥/ ٧٨ - بتحقيقي)، وشيخه ابن تيمية في «بيان الدليل» (١١٦).

(٣) نسبه له ابن قتيبة في «المعارف» (٥٤٢)، و«عيون الأخبار» (٢/ ١٤٠-١٤١)، والدينوري في «المجالسة» (١٦٣٧ - بتحقيقي) وابن عبد البر في «جامع بيان العلم» (٨٦١)، وكان ابن عيينة يتمثل به، كما في «الحلية» (٧/ ٢٧٦)، و«المدخل إلى السنن الكبرى» رقم (٨٤٢) للبيهقي.

الرجلُ النبيلُ الشيءَ مع ذهوله عما في ضمنه من مفسدة، فإذا نُبِّهَ انتبه»[(١)].

والتقليد يحتاج إليه الطالب في البدايات، وينفك عنه في النهايات، والمُوفَّق الذي يبقى على الجادة يسير بقواعد أهل العلم؛ فقد يخالف فتاواهم بقواعدهم.

وقد اشتط في هذا الباب اثنان هما على طرفَيْ نقيض:

طرف[(٢)]: نادى بتجديد القواعد والأصول المتبعة عند العلماء؛ فهو يشكك في قواعد العلماء، وطرقهم في الاستنباط والترجيح، وفيما استقر -عندهم- من صحة «الصحيحين»[(٣)]، وشروط القياس، وما إلى ذلك.

وطرف: جعل قول الفقيه والعالم كأنه نصٌّ مُقدَّسٌ، وتعامل مع المتون معاملة النصوص[(٤)].

---

(١) «بيان الدليل» (١١٦).

(٢) يُسمُّون أنفسهم -زورًا- أصحاب (الفكر المستنير) ! ! !

(٣) سوى أحرف يسيرة تُكُلِّمَ فيها، قاله ابن الصلاح وغيره، وهو مدار نقد المُعْتَبَرِينَ ممن لهم مكنة في النقد، واعتبر كلامهم عند أهل الفن.

(٤) تمتاز النصوص بالثبات والشمول والحاكمية؛ فهي تحكم على جميع الوقائع في سائر الأزمنة والأمكنة، وتصحيحُ النصِّ بما هو واقعٌ ومشاهدٌ غفلةٌ عن هذه السماتِ، وجعلُ كلامِ العلماءِ بمثابةِ النصِّ، واطرادُه في مسائل طرأَ عليها مستَجِدٌّ، أو تخلَّفَ قيدٌ أو شرطٌ، وإعمالُه بثباتِ وشمولِ النصوصِ غفلةٌ منهجيةٌ، وزلّةٌ كليّةٌ، يُصانُ عنها النابهون اليقظون ممن يُعظِّم الدليلَ ويتبعه، وبتنا -ولا قوَّة إلَّا باللَّه- نجدُ في دواوين المتعالمين والناشئة الغافلين استدلالاً بكلامِ العلماء، لا تعلّق له بالدليل النقلي، من غير ذكرٍ لمأخذه، ولا على أيِّ الأصول ينبني! فأنزلوا كلام من يرضون ويُحبون منزلةَ الوحي! وينكرون على غيرهم صُنعَ ذلك مع آخرين! وللَّه في خلقه =

فعاش المسلمون بين إفراط وتفريط، **والواجب علينا أَنْ نتسلح بقواعد أهل العلم، وأَنْ نسير وراءهم.**

*** مسألة: هل يجوز للمجتهد أَنْ يقلد غيره؟**

قوله: (وليس للعالم أَنْ يُقلِّدَ، وقيل: يُقلِّدُ).

التقليد ليس بعلم، فإِنْ ضاق الوقت في حق المجتهد، واحتاج حاجة ماسة إلى حكم يضيق الوقت عن بذله ما يستطيع من جُهْدٍ حتى يقف على حكم اللَّه فيه؛ فيُقلِّد -ضرورةً- فقط في مثل هذه الحالة، وما عدا ذلك فلا يجوز[(١)].

قال الإمام الذهبي في «السير» (١٨/ ١٩١-١٩٢) مُعلِّقًا على قول ابن حزم:

= شؤون!

(١) قال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢٨/ ٣٨٨): «متى أمكن في الحوادث المشكلة معرفة ما دلَّ عليه الكتاب والسنة كان هو الواجب، وإِنْ لم يمكن ذلك لضيق الوقت، أو عجز الطالب، أو تكافؤ الأدلة عنده، أو غير ذلك؛ فله أَنْ يُقلِّدَ مَن يرتضي دينه وعلمه»، وانظر: «المجموع» له -أيضًا- (٢٠/ ٢٠٤)، و«القول السديد في حقيقة التقليد» (٧٧) للشنقيطي.

وهذا قول الجمهور من الفقهاء، والمشهور من قول الأصوليين في المسائل التي لم يُجْتَهَدْ فيها بعدُ، انظر: «الإحكام» للآمدي (٤/ ٢٠٤)، و«المحصول» (٢/ ٣/ ١١٥)، و«البحر المحيط» (٦/ ٢٨٥)، و«شرح الكوكب المنير» (٤/ ٥١٦)، و«تيسير التحرير» (٤/ ٢٢٧)، و«التمهيد» (٥٢٤) للأسنوي.

ومنهم مَن قال: يجوز للعالم تقليد مَن هو أعلم منه، ولا يجوز له تقليد مَن هو دونه، قاله محمد بن الحسن، انظر: «نهاية السول» (٣/ ٢٩١)، و«البحر المحيط» (٦/ ٢٨٦).

«أنا أتّبع الحقَّ، وأجتهد، ولا أتقيّد بمذهب»، قال:

«قلتُ: نعم؛ مَن بلغ رُتبة الاجتهاد، وشهد له بذلك عِدّة من الأئمة، لم يَسُغْ له أَنْ يُقَلِّدَ، كما أنَّ الفقيه المُبتدئ والعامي الذي يحفظ القرآن أو كثيرًا منه لا يسوغُ له الاجتهاد أبدًا؛ فكيف يجتهدُ؟ وما الذي يقول؟ وعلامَ يبني؟ وكيف يطيرُ ولمَّا يُرَيَّش؟

والقسم الثالث: الفقيه المنتهي، اليَقظ الفَهِم، المُحدّث، الذي قد حفظ مختصرًا في الفروع، وكتابًا في قواعد الأصول، وقرأ النحو، وشارك في الفضائل مع حفظه لكتاب اللَّه، وتشاغله بتفسيره وقوّة مناظرته؛ فهذه رُتبة مَن بلغ الاجتهاد المُقيَّد، وتأهَّل للنظر في دلائل الأئمة، فمتى وضح له الحقُّ في مسألة، وثبت فيها النصُّ، وعَمِلَ بها أحدُ الأئمة الأعلام؛ كأبي حنيفة -مثلاً-، أو كمالك، أو الثوري، أو الأوزاعي، أو الشافعي، وأبي عبيد، وأحمد، وإسحاق؛ فَلْيَتَّبع فيها الحقَّ ولا يَسْلُكِ الرخصَ، وَلْيَتورَّع، ولا يَسَعُه فيها -بعدَ قيام الحجة عليه- تقليدٌ، فإنْ خاف ممن يُشغِّب عليه من الفقهاء فَلْيَتَكَتَّمْ بها ولا يتراءى بفعلها، فربما أعجبته نفسه، وأحبَّ الظهور، فيُعاقب، ويدخل عليه الداخلُ من نفسه؛ فكم من رجلٍ نَطَقَ بالحقِّ، وأمر بالمعروف فيُسلِّطُ اللَّه عليه مَن يُؤذيه لِسُوء قَصْدِهِ، وحُبِّهِ للرئاسة الدينية؛ فهذا داءٌ خَفِيٌّ سارٍ في نفوس الفقهاء، كما أنَّه داءٌ سارٍ في نفوس المُنفقين من الأغنياء وأرباب الوقوف والتُّرب المُزَخْرَفة، وهو داءٌ خفيٌّ يَسْرِي في نفوس الجند والأُمراء والمجاهدين؛ فتراهم يلتقون العدوَّ، ويَصْطدِمُ الجمعان وفي نفوس المجاهدين مُخَبَّآتٌ وكمائنُ من الاختيال وإظهار الشجاعة ليقال، والعجب، ولُبْسِ القراقل(١)

---

(١) هي ضرب من الثياب، أو ثوب بلا كمين.

المذهبَّة، والخُوذ المزخرفة، والعُدد المُحلَّاة على نفوس مُتكبرة، وفُرسان مُتجبّرة، وينضاف إلى ذلك إخلالٌ بالصلاة، وظلم للرعية، وشُرب للمسكر؛ فأنَّى يُنصرون؟! وكيف لا يُخذلون؟!

اللَّهم فانصر دينَك، ووفق عبادَك؛ فمَن طلب العلم للعمل كسره العلمُ، وبكى على نفسه، ومَن طلب العلم للمدارس والإفتاء والفخر والرياء؛ تحامقَ، واختالَ، وازدرى بالناسِ، وأهلكه العُجْبُ، ومَقَتَتْهُ الأنفس، ﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا . وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا**﴾ [الشمس: ٩-١٠]؛ أي: دَسَّسَهَا بالفُجور والمعصية».

قوله: (**فعلى هذا قبول قول النَّبِيِّ ﷺ يُسمَّى تقليداً**)، هذا كلام ليس بحسن، ولا صحيح؛ فالنَّبِيُّ ﷺ له شأن آخر ليس كسائر الناس، وقوله واجب الاتباع وحجة في نفسه، واللَّه -سبحانه- توعَّد مَن خالف أمره بأَنْ تصيبه فتنة أو عذاب أليم، ولذا نقول: (اتباع النَّبِيِّ ﷺ)، ولا نقول: (تقليده)! إذ إنَّه مُدعَّمٌ بالوحي، ولو قلنا: (إننا نقلده!) فإنَّه يلزم من هذا أَنْ يكون تابعًا لغيره، ولا يكون متبوعًا، بالإضافة إلى أنَّ مِنْ شأنِ المُقَلِّدِ الخطأَ والصوابَ، بخلاف النَّبِيِّ ﷺ؛ فهو معصومٌ، فإِنْ بلغنا شيءٌ ثابت عنه، فإنَّ قلوبنا مطمئنة إلى كونه حقًّا وصدقًا، وأنَّه من دين اللَّه -عزَّ وجلَّ-، ورحم اللَّهُ ابنَ القيم القائل في «مدارج السالكين» (٢/ ٣٨٨ - ط. الفقي):

«ولقد خاطبتُ يومًا بعضَ أكابر هؤلاء؛ فقلت له: سألتُكَ باللَّهِ! لو قُدِّرَ أَنَّ الرسولَ ﷺ حيٌّ بين أظهرنا، وقد واجهنا بكلامه وبخطابه: أكان فرضًا علينا أَنْ نتبعه من غير أَنْ نعرضه على رأي غيره وكلامه ومذهبه، أم لا نتبعه حتَّى نعرض ما سمعناه منه على آراء الناس وعقولهم؟

فقال: بل كان الفرض المبادرة إلى الامتثال من غير التفات إلى سواه!

فقلتُ: فما الذي نسخ هذا الفرض عنا؟! وبأيِّ شيءٍ نُسِخَ؟!

فوضع إصبعه على فيه، وبقي باهتًا مُتحيِّرًا، وما نطق بكلمة».

فقول النَّبِيِّ ﷺ حُجَّةٌ بذاته؛ لاستناده إلى الوحي، فيجب العمل به من غير ذكر الدليل عليه، لا بضميمةٍ أُخرى، ولكن فعل السلف ضابط مُهِمٌّ حتى نعلم أنَّ النَّبِيَّ ﷺ مات على هذا، ولم يطرأ عليه أيُّ تغيير، وأنَّ هذا هو مراده، وليس الأمر مجرد احتمال، وعليه؛ فإنَّ الحدَّ المذكور في التقليد لا ينطبق عليه ﷺ.

* اجتهاد النَّبِيِّ ﷺ:

قوله: (**فإنْ قلنا: إنَّ النَّبِيَّ ﷺ كان يقول بالقياس؛ فيجوز أَنْ يُسمَّى قبول قوله تقليداً**).

علَّق الماتن صحة إطلاق التقليد على قبول قول النَّبِيِّ ﷺ إنْ كان يقول بالقياس، وفيه نظر أيضًا؛ فعلى الرغم من اختلاف الأصوليين في: هل يجوز الاجتهاد(١) في حقِّه ﷺ أم لا؟ فإنْ جوَّزنا ذلك -وهو مذهب الجماهير(٢)- قلنا: إنَّ قبول قوله ﷺ تقليد! وكأنه تفريع على احتمال القول بجواز الخطأ في اجتهاده

---

(١) انظر الفرق بين (القياس) و(الاجتهاد) فيما تقدَّم (ص ٤٦٩).

(٢) أجمعوا على جواز الاجتهاد في حقِّه ﷺ في القضاء، وما يخص أمور الحرب، واختلفوا في استنباط الأحكام من رتبته ﷺ أم لا؟

انظر: «الإحكام» (٤/ ٢٢٢) للآمدي، و(٢/ ٧٠٣) لابن حزم، و«البرهان» (٢/ ١٣٥٦)، و«المسودة» (٥٠٦-٥١٠)، و«المنخول» (٤٦٨)، و«التبصرة» (٥٢١)، و«شرح تنقيح الفصول» (٤٣٦)، و«أصول السرخسي» (٢/ ٩١).

ﷺ[١]!

وهذا مردود بعدم إقراره ﷺ على الخطأ من اللَّه -عزَّ وجلَّ-، وأنَّه لا بد أَنْ يردّه إلى الصواب قبل العمل باجتهاده، وأمَّا إِنْ قلنا: إنَّه ﷺ لا يخطئ في الاجتهاد رأسًا؛ فهذا أحسم وأولى في المنع من إطلاق التقليد على قبول قوله ﷺ!

ويتأكد ذلك بتلقِّي الصحابة أقواله ﷺ بالرضى والقبول، واعتقادهم العصمة فيها، وأنَّها وحيٌّ من عند اللَّه -عزَّ وجلَّ-، ولذا لم يعارضوها ألبتة.

«وإذا أردت فهم هذا؛ فانظر: هل كان في الصحابة مَن إذا سمع نصَّ رسول اللَّه ﷺ عارضه بقياسه، أو ذوقه، أو وجده، أو عقله، أو سياسته؟ وهل كان قط أحد منهم يُقدِّم على نصِّ رسول اللَّه ﷺ عقلاً، أو قياسًا، أو ذوقًا، أو سياسة، أو تقليد مقلِّدٍ؟

فلقد أكرم اللَّه أعينهم وصانها أَنْ تنظر إلى وجه مَن هذا حاله، أو يكون في زمانهم، ولقد حكم عمر بن الخطاب -رضي اللَّه عنه- على مَن قدَّم حكمه على نصِّ الرسول بالسيف، وقال: «هذا حكمي فيه».

فيا للَّه! كيف لو رأى ما رأينا، وشاهد ما بلينا به من تقديم رأي كلِّ فلان وفلان على قول المعصوم ﷺ، ومعاداة مَن اطَّرح آراءهم، وقدَّم عليها قول المعصوم؟! فاللَّه المستعان، وهو الموعد، وإليه المرجع»[٢].

❀ ❀ ❀ ❀ ❀

---

(١) انظر التفصيل في «الإحكام» للآمدي (٤/ ٢٩٠).

(٢) «مدارج السالكين» (١/ ٣٢٤-٣٢٥/ ط. الفقي).

الاجتهاد

قال الماتن -رحمه اللَّه-: (وأمَّا الاجتهاد؛ فهو بذل الوسع في بلوغ الغرض، فالمجتهد إنْ كان كامل الآلة في الاجتهاد فإنِ اجتهد في الفروع وأصاب؛ فله أجران، وإنِ اجتهد فيها وأخطأ؛ فله أجر واحد.

ومنهم مَن قال: كُلُّ مجتهد في الفروع مصيب، ولا يجوز أَنْ يقال: كل مجتهد في الأصول مصيب؛ لأنَّ ذلك يؤدِّي إلى تصويب أهل الضَّلالة من النَّصارى، والمجوس، والكفار، والملحدين.

ودليل مَن قال: ليس كُلُّ مجتهد في الفروع مصيبًا قوله ﷺ: «مَنِ اجْتَهَدَ وَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَمَنِ اجْتَهَدَ وَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ»[(١)]، ووجه الدليل: أنَّ النَّبِيَّ ﷺ خَطَّأَ المجتهد تارةً، وصوَّبه أُخرى).

الاجتهاد -في اللغة-: افتعال من (الجَهد)[(٢)]، وهو بذل الوسع في تحصيل الشيء، ولا يستعمل إلَّا فيما فيه كلفة ومشقة، تقول: اجتهدتُ في حمل الصخرة، ولا تقول: اجتهدتُ في حمل النواة.

---

(١) أخرجه البخاري (٧٣٥٢)، ولفظه: «إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ؛ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ».

(٢) بفتح الجيم، وبالضم: الطاقة.

واصطلاحًا: استفراغ الفقيه وسعه في طلب العلم بالأحكام الشرعية بطريق الاستنباط من أدلة الشرع؛ لذا فالأدلة الصريحة الواضحة التي لا تحتمل الظن -لا في الثبوت، ولا في الدلالة- هي التي لا يوجد فيها اجتهاد، ويقال عنها: (لا اجتهاد مع ورود النص)[١].

* قيود وشروط الاجتهاد:

ومن خلال التعريف؛ فإنَّ هناك قيود وشروط للاجتهاد الشرعي:

الشرط الأول: أَنْ يبذل الجهد إلى منتهى الطاقة، بحيث يحسّ من النفس العجز عن المزيد.

الشرط الثاني: أَنْ يكون الباذل فقيهًا تحققت قدرته على الاستفادة من نصوص الوحي، عارفًا بمقاصد الشريعة[٢].

الشرط الثالث: أَنْ يكون المطلوب في التوصل إليه حكم فقهي[٣]؛ فلو استفرغ الفقيه وسعه إلى منتهى الطاقة في بناء بيت؛ فهذا لا يكون اجتهادًا شرعيًّا.

---

(١) قال الشاطبي في «الموافقات» (٥/ ١١٥ - بتحقيقي): «فأمَّا القطعي؛ فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحقِّ في النفي أو في الإثبات، وليس محلًّا للاجتهاد، وهو قسم الواضحات؛ لأنَّه واضح الحكم حقيقة، والخارج عنه مخطئ قطعًا».

وانظر: «المستصفى» (٢/ ٥٢٢ - ط. الأرقم)، و«نفائس الأصول» (٩/ ٤٠٢٤).

(٢) انظر -لزامًا-: «الموافقات» (٥/ ٤١ وما بعد) مع تعليقي عليه.

(٣) وهو (الغرض) المذكور في كلام الماتن -رحمه الله تعالى-.

الشرط الرابع: أَنْ يكون طريقة التوصل إلى الحكم بطريق البحث واستفراغ الجهد.

الشرط الخامس: أَنْ يكون ذلك عن طريق النظر في أدلة الشرع.

* حكم إيجاد المجتهدين:

إنَّ وجود المجتهدين في الأُمَّةِ فرضٌ كفائيٌّ[1]، قال اللَّه -تعالى-: ﴿**فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾ [التوبة: ١٢٢] الآية؛ فيجب على الأُمَّة أَنْ يكون فيها فرقة تُسأل، ويستنبط من قوله -تعالى-: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ**﴾ [النحل: ٤٣] بدلالة اللازم وجوب وجود مَن يُسأل.

وهذا الفرض الكفائي مستقر مستمر ما دامت هذه الأُمَّة، ومن الخطأ الشنيع القول بـ(غلق باب الاجتهاد)! فالاجتهاد ليس له باب، وإنما له شروط؛ فمَن توفّرت فيه -في أي عصر ومصر- جاز له الاجتهاد.

وللصنعاني في رسالته «إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد» في الفصلين الثالث والرابع: (رد القول بإحالة الاجتهاد في العصور المتأخرة)[2]، و(بيان خطأ مَن قال بإحالة الاجتهاد في العصور المتأخرة)[3] تقرير بديع على جواز الاجتهاد، بل عنون

---

(١) انظر: «الروض الباسم» (١/ ٢٠-٢١، ٢٦)، وللسيوطي رسالة مطبوعة بعنوان: «الرد على مَن أخلد إلى الأرض وجهل أنَّ الاجتهاد في كلِّ عصر فرض».

(٢) انظره (ص ٣٠-٣٤).

(٣) انظره (ص ٣٥).

على (الفصل الخامس) بـ(تيسير طرق الاجتهاد في العصور المتأخرة)[١]، وقال فيه:

«قد علمتَ مما سُقناهُ: أنَّ اللَّهَ -وله الحمدُ والمنةُ- قد قيَّضَ للمتأخرين أئمةً من المتقدمين جمعوا لهم العلوم اللغوية والحديثية من الأفواه والصدور، وحفظوها لهم في الأوراق والسطور، وذلَّلُوا لهم صعابَ المعارف، وقادُوها إلى كلِّ ذكيٍّ عارف، ودوَّنُوا الأصولَ واللغةَ بأنواعها مع انتشارها واتساعها، وأدخلوا علومَ الاجتهادِ لأهلها من كلِّ باب، تارةً بإيجاز، وتارةً بإسهابٍ وإطناب، وهذا شيءٌ لا شكَّ فيه ولا ارتياب، ولا يجهله إلَّا مَن ليس من أولي الألباب، الذين نحوهم يُساقُ هذا الخطاب.

وبعدَ هذا؛ فالحقُّ الذي ليس عليه غبار الحكمُ بسهولة الاجتهاد في هذه الأعصار، وأنَّه أسهلُ منه في الأعصار الخالية لِمَن له في الدين همَّةٌ عالية، ورزقه اللَّه فهمًا صافيًا، وفكرًا صحيحًا، ونباهةً في علمَيِ السنة والكتاب؛ فإنَّ الأحاديثَ في الأعصار الخالية كانت متفرّقة في صدور الرجال، وعلومَ اللغة في أفواه سُكَّان البوادي ورؤوس الجبال، حتَّى جُمِعَتْ متفرقاتُها، ونفقت ممزقاتُها، حتَّى لا يحتاجَ طالبُ العلم في هذه الأعصار إلى الخروج من الوطن، وإلى شدِّ الرَّحْلِ والظعن.

فيا عجباهُ حين تفضَّلَ اللَّهُ بجمعها من الأغوار والأنجاد، وسهَّلَ سياقَهَا للعباد، حتَّى أينعت رياضُها، وأترعت حياضُها، وأجريت عيونُها، وتهدلت بثمراتها غصونُها، وفاضَ في ساحات تحقيقها مَعينُها، واشتدَّ عضدُها، وجلَّ ساعدُها، وكَثُرَ معينُها، تقول: تعذرَ الاجتهادُ؟! ما هذا -واللَّهِ- إلَّا من كُفْرانِ النعمةِ وجحودها،

---

(١) انظره (ص ٣٦-٣٧).

والإخلاد إلى ضعف الهمةِ وركودِها، إلَّا أنَّه لا بُدَّ مع ذلك -أوّلاً- من غسلِ فكرتِهِ عن أدران العصبية، وقطعِ مادةِ الوساوس المذهبية، وسؤالٍ للفتحِ من الفتاحِ العليم، وتعرضٍ لفضل اللَّهِ، فإنَّ الفضلَ بيد اللَّهِ يؤتيه مَن يشاءُ واللَّهُ ذو الفضل العظيم.

فالعجبُ كلُّ العجبِ ممن يقولُ بتعذر الاجتهادِ في هذه الأعصار، وأنَّه محالٌ، ما هذا إلَّا منعٌ لما بسطهُ اللَّه من فضله لفحول الرجال، واستبعادٌ لما خرجَ من يديه، واستصعابٌ لما لم يكن لديه، وكم للأئمة المتأخرين من استنباطاتٍ رائقة، واستدلالات صادقة ما حامَ حولها الأولون، ولا عرفَها منهم الناظرون، ولا دارت في بصائر المستبصرين، ولا جالت في أفكار المفكرين».

* الاجتهاد من جهة الثمرة:

قوله: (**فالمجتهد إنْ كان كامل الآلة في الاجتهاد؛ فإنِ اجتهد في الفروع وأصاب؛ فله أجران، وإنِ اجتهد فيها وأخطأ؛ فله أجر واحد**).

اختلف الناس في أنَّ كلَّ مجتهد مصيب أم لا؟ وكادت أَنْ تتفق الكلمة على أنَّ الحقَّ من قول المختلفين فيما يُسمَّى بالأصول[1] واحد، وما عداه باطل[2].

---

(١) يراد به أصول العقائد، وعليه؛ فهذه المسألة بالحدِّ المذكور ليست من أصول الفقه! مع التنويه بأنَّ المتكلمين يستخدمونها في غير ذلك، والتفريق بين الأصول والفروع متناقض لا يمكن وضع حدٍّ بينهما ينضبط به، وهو من مولدات المعتزلة، وانظر -غير مأمور-: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٣/ ٣٤٦-٣٥٠)، و«منهاج السنة النبوية» (٥/ ٨٧-٨٨)، و«الصواعق المرسلة» (٢/ ٥٠٩-٥١٥)، و«العلم الشامخ» (ص ٥٢٩).

(٢) انظر: «قواطع الأدلة» (٢/ ٣٠٧)، و«كشف الأسرار» (٤/ ٣٠)، و«شرح تنقيح =

وأمَّا في الفروع والظّنيّات؛ فذهب الجماهير[(١)] إلى أنَّ الحقَّ من قول المجتهدين واحد، قال الشافعي: «فإنْ قال قائلٌ: أرأيت ما اجتهد فيه المجتهدون، فكيف الحق فيه عند اللَّه؟ قيل: لا يجوز فيه -عندنا-واللَّه تعالى أعلم- أَنْ يكون الحق فيه عند اللَّه إلَّا واحدًا؛ لأنَّ علم اللَّه -عزَّ وجلَّ- وأحكامه واحد؛ لاستواء السرائر والعلانية عنده، وأنَّ علمه بكلِّ واحدٍ -جلَّ ثناؤه- سواء»[(٢)].

وفي الحديث الذي ذكره الماتن دلالة صريحة على هذا القول؛ إذ جعل النَّبِيُّ ﷺ المجتهدين قسمين: قسمًا مُصيبًا، وقسمًا مُخطئًا، ولو كان كلُّ واحدٍ مُصيبًا لم يكن لهذا التقسيم معنًى، ومَن جعل الحقَّ مُتعدِّدًا بتعدد المجتهدين فقد أخطأ، وخالف الصواب مخالفة ظاهرة[(٣)].

ومن لطيف ما يستدل عليه: أنَّ لازم قول القائل: (كل مجتهد مصيب) صحةُ هذا الترجيح، ذلك أنَّ هذا القائل إمَّا أَنْ يعتقد أنَّ قولة: (ليس كل مجتهد مصيب): صحيحة أو باطلة؛ فإنِ اعتقد بطلانها نقض قوله، وإنِ اعتقد خلاف ذلك سَلَّم بما رجَّحنا[(٤)]؛ فتأمل.

ويؤيِّده: إنَّ الصحابة ردَّ بعضهم على بعض، وكان يراجع بعضهم بعضًا، وفي

= الفصول» (ص ٣٤٤)، و«الإبهاج» (٣/ ٢٥٧)، وما سيأتي قريبًا.

(١) انظر: «التبصرة» (٤٩٨)، و«المستصفى» (٢/ ٥٤٦)، و«كشف الأسرار» (٤/ ٣٠).

(٢) «إبطال الاستحسان» (٤١).

(٣) أفاده الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٣٨٦).

(٤) أفاده ابن الصلاح في «شرح الورقات».

هذا دليل واضح على أنَّ الاختلاف عندهم خطأ وصواب، والصواب مما اختلف فيه وتدافع وجه واحد، ولو كان الصواب في وجهين مُتدافعين ما خطّأ السلف بعضهم بعضًا في اجتهادهم وقضائهم وفتواهم[١].

ويستحيل أَنْ يكون للَّه -عزَّ وجلَّ- في المسألة الواحدة حكمان؛ كاستحالة أَنْ يكون لون الشيء الواحد (أبيض وأسود) في آنٍ واحد![٢]

قوله: (ومنهم مَن قال: كلُّ مجتهد في الفروع مُصيب).

وقد استدلَّ مَن ذهب إلى هذا القول بحديث ابن عمر قال: قال النَّبِيُّ ﷺ يوم الأحزاب: «لا يُصلينَّ أحدٌ العصرَ إلَّا في بني قُريظة»؛ فأدرك بعضهم العصرَ في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيهم، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يُرِدْ منَّا ذلك، فذُكِرَ ذلك للنَّبِيِّ ﷺ فلم يُعنف واحدًا منهم[٣].

قال الحافظ ابن حجر: «الاستدلال بهذه القصة على أنَّ كلَّ مجتهد مصيب على الإطلاق ليس بواضح، وإنما فيه ترك تعنيف من بذل وسعه واجتهد، فيستفاد منه عدم تأثيمه. وقد استدل به الجمهور على عدم تأثيم مَن اجتهد؛ لأنَّه ﷺ لم يعنف أحدًا من الطائفتين؛ فلو كان هناك إثم لعنف مَن أثم»[٤].

---

(١) أفاده ابن عبد البر في «جامع بيان العلم» (٢/ ٨٥)، وبوّب عليه: (باب ذكر الدليل في أقاويل السلف على أنَّ الاختلاف خطأ وصواب).

(٢) للشاطبي في «الموافقات» (٥/ ٧١-٧٤) تفصيل في هذا لا بُدَّ من النظر فيه، والرجوع إليه، وانظر: «البحر المحيط» (٨/ ٢٨٥) للزركشي.

(٣) أخرجه البخاري (٩٤٦، ٤١١٩)، ومسلم (١٧٧٠).

(٤) «فتح الباري» (٧/ ٤٠٩).

فعدم التعنيف لا يدل على صواب النظرين؛ لأنَّ المجتهد المخطئ مأجور[١]، فليس في الحديث ما يدل على غرض هؤلاء من صحة صواب الرأيين، على أنَّ المؤخرين للصلاة قد يكونون فهموا من النهي عن الصلاة أنَّ هناك مصلَحة دينية أو دنيوية علمها رسول اللَّه ﷺ، وإن لم يبادر لبيانها لهم، فهم مخاطبون بنصَّين: أصل وظاهر، وقدمنا أن الاستفصال عند تعارض هذه النوع المخلّ بالفهم هو الصواب، واستدللنا عليه فيما سبق بقصة ذي اليدين[٢].

وسمعت شيخنا الألباني -رحمه اللَّه-مرارًا- يقول عن الصلاة في بني قريظة: «إنها من قضايا الأعيان، ولن تتكرر؛ ولذا سكت النَّبِيُّ ﷺ عن الفريقين، مع أنَّ أحد الفريقين مُصيب لا كلاهما».

وقال -رحمه اللَّه- في التعليق على حديث (رقم ١٩٨١) من «السلسلة الضعيفة» ما نصه: «يحتج بعضُ الناس اليوم بهذا الحديث على الدعاة من السلفيين وغيرهم، الذين يدعون إلى الرجوع فيما اختلف فيه المسلمون الى الكتاب والسنة، يحتج أولئك على هؤلاء بأنَّ النَّبِيَّ ﷺ أقرَّ خلاف الصحابة في هذه القصة، وهي حجة داحضة واهية؛ لأنه ليس في الحديث إلَّا: «أنه لم يُعنف واحدًا منهم»، وهذا يتفق تمامًا مع حديث الاجتهاد المعروف، وفيه أنَّ مَن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد؛ فكيف يعقل أَنْ يُعنف مَن قد أُجر؟!

وأمَّا حمل الحديث على الإقرارللخلاف؛ فهو باطل لمخالفته للنصوص

---

(١) سيأتي تفصل ذلك قريبًا.

(٢) انظر ما مضى (ص ٢٥٢).

القاطعة الآمرة بالرجوع إلى الكتاب والسنة عند التنازع والاختلاف؛ كقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ [النساء: ٥٩]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] الآية.

وإنَّ عجبي لا يكاد ينتهي من أناس يزعمون أنهم يدعون إلى الإسلام، فإذا دُعوا إلى التحاكم إليه؛ قالوا: قال -عليه الصلاة والسلام-: «اختلاف أمتي رحمة»، وهو حديث ضعيف لا أصل له كما تقدَّم تحقيقه في أول هذه «السلسلة»، وهم يقرؤون قول اللَّه -تعالى- في المسلمين حقًّا: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٥١]».

ووجدتُ كلامًا جيدًا حول هذا الحديث للحافظ ابن كثير فى كتابه «الفصول في اختصار سيرة الرسول» (ص ١٥٢-١٥٣)، قال -رحمه اللَّه تعالى-: «قال ابن حزم(١): وهؤلاء هم المصيبون، وأولئك مخطئون مأجورون، وعلم اللَّه لو كنا هناك لم نصلِّ العصر إلَّا في بني قريظة ولو بعد أيَّام».

قلت: أمَّا ابن حزم؛ فإنَّه معذور لأنه من كبار الظاهرية، ولا يمكنه العدول عن هذا النص، ولكن في ترجيح أحد هذين الفعلين على الآخر نظر، وذلك أنَّه ﷺ لم يعنِّفْ أحدًا من الفريقين، فمن يقول بتصويب كل مجتهد؛ فكل منهما مصيب ولا ترجيح، ومَن يقول بأنَّ المصيب واحدٌ -وهو الحق الذي لا شك فيه ولا مرية؛ لدلائل من الكتاب والسنة كثيرة-؛ فلا بد على قوله من أنَّ أحد الفريقين له أجران

---

(١) في «جامع السيرة» له (ص ١٩٢).

بإصابة الحق، وللفريق الآخر أجر؛ فنقول وبالله التوفيق: الذين صلُّوا العصر في وقتها حازوا قصب السبق؛ لأنهم امتثلوا أمره ﷺ في المبادرة إلى الجهاد وفِعْل الصلاة في وقتها، ولا سيما صلاة العصر التي أكدَّ الله -سبحانه- المحافظة عليها في كتابه بقوله تعالى: ﴿**حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى**﴾ [البقرة: ٢٣٨]، وهي العصر على الصحيح المقطوع به إن شاء الله من بضعة عشر قولاً، والتي جاءت السنة بالمحافظة عليها.

فإنْ قيل: كان تأخير الصلاة للجهاد حينئذٍ جائزًا، كما أنه ﷺ أخَّرَ العصرَ والمغربَ يومَ الخندق واشتغل بالجهاد، والظُّهرَ أيضًا، كما جاء في حديث رواه النسائي[(١)] من طريقين.

فالجواب: أنَّه بتقدير تسليم هذا، وأنه لم يتركها يومئذٍ نسيانًا؛ فقد تأسف على ذلك حيث يقول لمَّا قال له عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-: يا رسول الله! ما كدتُ أصلي العصرَ حتَّى كادت الشمس تَغْرُب، فقال: «والله ما صلَّيتُها»، وهذا يشعر بأنه ﷺ كان ناسيًا لها لِمَا هو فيه من الشغل؛ كما جاء في «الصحيحين» عن عليٍّ -رضي الله عنه-، قال: قال رسولُ الله ﷺ يوم الأحزاب: «شغلونا عن الصلاة الوسطى؛ صلاة العصر، ملأ اللَّهُ قبورَهم وبيوتهم نارًا».

والحاصل؛ أنَّ الذين صَلَّوُا العصر في الطريق جمعوا بين الأدلة، وفهموا المعنى؛ فلهم الأجر مرتين، والآخرين حافظوا على أمره الخاص؛ فلهم الأجر،

---

(١) في «المجتبى» (١/ ٢٩٧) من حديث ابن مسعود، وفيه انقطاع، ورواه أيضًا عن أبي سعيد بإسناد صحيح بنحوه، قاله الشوكاني في «النيل» (٢/ ٣٢).

رضي اللَّه عنهم جميعهم وأرضاهم»[(١)].

قوله: (ولا يجوز أَنْ يقال: كل مجتهد في الأصول مصيب؛ لأنَّ ذلك يؤدي إلى تصويب أهل الضلالة من النصارى، والمجوس، والكفار، والملحدين).

كادت تتفق الكلمة على ما ذكره الماتن، من أنَّ الصواب في أصول العقائد واحد، وهو الحق الذي لا مرية فيه؛ فالمعتقد ثابت، لم يجدّ عليه ما يقتضي تغييره أو تبديله؛ فالواجب على اللاحقين اعتقاد ما عليه الأولون من السلف الصالح، فعقيدتهم هي الحق، وما عدها باطل.

والقول بتصويب جميع المجتهدين يفضي -كما قال الماتن- إلى تصويب أهل الضلالات من أهل التثليث والقائلين بوجود إلهين: النور والظلمة، وسائر أصناف الكفار، الجاحدين لبعثة الرسل واليوم الآخر، والملحدين بأسماء اللَّه -سبحانه- وصفاته، ولهذا نقل شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢١/ ٢٠٥) عن أبي إسحاق الإسفرائيني وغيره قولهم عن هذا: «هذا القول أوله سفسطة، وآخره زندقة».

* تحقيق مذهب العنبري في تصويبه الخلاف في العقائد:

وينقل عن عبيد اللَّه بن الحسن العنبري[(٢)]: (كل مجتهد في الأصول مصيب)!

---

(١) انظر -أيضًا-: «تفسير ابن كثير» (٣/ ٤٨٦ - ط. المعرفة)، و«مدارج السالكين» (١/ ٣٨٦ - ط. الفقي).

(٢) وكذا الجاحظ، انظر: «العدّة» (٥/ ١٥٤٠)، و«المعتمد» (٢/ ٩٨٨)، و«البحر =

ومنهم من فَهِمَ كلامه هذا على إطلاقه، وألزمه تصويب دين الكفار، ومنهم من اعتذر عنه، وحمل كلامه على الخلاف الواقع بين أهل القبلة، وقالوا: أشهر الروايتين عنه: إنما أصوِّب كل مجتهد في الدين تجمعهم الملّة، وأمَّا الكفرة فلا يُصوّبون[١]، وهذا مع خطئه أهون من حمل كلامه على إطلاقه.

وقد ظهر قريبًا بأدلة نقلية وعقلية أن المجتهد في الفروع واحد؛ فأَنْ يكون المصيب واحدًا في الأصول من باب أولى وأحرى، ويدل على ذلك: التطبيق العملي الذي كان عليه السلف في معاملتهم أهل البدع[٢] ممن لم يكفروا، ولكنهم انحرفوا في مسائل أو أصول عن منهج السلف.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٩/ ٢٠٧) عن التفريق بين الأصول والفروع في هذه المسألة:

«والفرق بين مسائل الفروع والأصول إنما هو من أقوال أهل البدع من أهل الكلام والمعتزلة والجهمية ومَن سلك سبيلهم، وانتقل هذا القولُ إلى أقوام تكلموا بذلك في أصول الفقه، ولم يعرفوا حقيقة هذا القول ولا غوره».

والناظر في ترجمة (عبيد اللَّه بن الحسن العنبري)[٣] يجد أنه وَلِيَ على

= المحيط» (٦/ ٢٣٦).

(١) انظر «البحر المحيط» (٦/ ٢٣٧)، و«العدة» (٥/ ١٥٤٠-١٥٤١) للقاضي أبي يعلى.

(٢) انظر -مثلاً-: عمرو بن عبيد، وتحذير العلماء منه، وأسهب الشاطبي في «الاعتصام» (٣/ ٢٤٨، ٣١٦، ٣٣٥-٣٣٧ / بتحقيقي) في بيان كلام العلماء فيه، وجمع الدارقطني كلامهم في جزء مفرد، فرغتُ منه من زمن، يسر اللَّه نشره بخير وعافية.

(٣) انظر: «تهذيب الكمال» (١٩/ ٢٣) -والتعليق عليه-، و«إكمال تهذيب الكمال» =

القضاء والصلاة في عصور، ورى عنه أئمة جهابذة من علماء الحديث؛ كابن مهدي، ومعاذ العنبري، ووثقه جمعٌ؛ كالنسائي -على تشدده-، وأبي داود، وابن حبان -وقال عنه في «ثقاته» (٧/ ١٤٣): «من سادات أهل البصرة فقهًا وعلمًا»-، وابن سعد -وقال عنه في «طبقاته» (٧/ ٢٨٥): «وكان ثقة محمودًا عاقلاً من الرجال»-، ولخَّص الحافظ ابن حجر حاله في «التقريب» بقوله: «ثقة فقيه، عابوا عليه مسألة تكافؤ الأدلة».

في جمعٍ آخرين، ليس المقام مقام ذكرٍ وتعدادٍ لهم، ولكن يبقى تحرير مذهبه، وما نقل عنه: هل هو على إطلاقه أم لا؟ قال ابن قتيبة عنه:

«ثم نصير إلى عبيد اللَّه بن الحسن، وقد كان وَلِيَ قضاء البصرة، فتهجَّم من قبيح مذاهبه، وشدة تناقض قوله على ما هو أولى بأَنْ يكون تناقضًا مما أنكروه، وذلك أنَّه كان يقول: إنَّ القرآن يدل على الاختلاف؛ فالقول بالقدر صحيح، وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار صحيح، وله أصل في الكتاب، ومَن قال بهذا فهو مصيب؛ لأنَّ الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين واحتملت معنيين متضادين!

وسُئِلَ يومًا عن أهل القدر وأهل الإجبار، فقال: كلٌّ مصيب، هؤلاء قوم عظَّموا اللَّه، وهؤلاء قولٌ نزَّهوا اللَّه!

قال: وكذلك القول في الأسماء؛ فكل من سمَّى الزاني مؤمنًا؛ فقد أصاب، ومَن سمَّاه كافرًا؛ فقد أصاب، ومَن قال: هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر؛ فقد

= (٩/ ٩)، و«تذهيب تهذيب الكمال» (٦/ ٢٠٤).

أصاب، ومَن قال: هو منافق ليس بمؤمن ولا كافر؛ فقد أصاب، ومَن قال: هو كافر وليس بمشرك؛ فقد أصاب، ومَن قال: هو كافر مشرك؛ فقد أصاب؛ لأنَّ القرآن قد دلَّ على كلِّ هذه المعاني!

قال: وكذلك السنن المختلفة؛ كالقول بالقرعة وخلافه، والقول بالسعاية[(١)] وخلافه، وقتل المؤمن بالكافر، ولا يقتل مؤمن بالكافر، وبأي ذلك أخذ الفقيه؛ فهو مصيب!

قال: ولو قال قائل: إنَّ القاتل في النار؛ كان مصيبًا، ولو قال: هو في الجنة؛ كان مصيبًا، ولو وقف فيه وأرجأ أمره؛ كان مصيبًا؛ إذ كان إنما يريد بقوله: إنَّ اللَّه تعبّده بذلك وليس عليه علم الغيب!

وكان يقول في قتال عليٍّ لطلحة والزبير، وقتالهما له: إنَّ ذلك كله طاعة للَّه -تعالى-!

وفي هذا القول من التناقض والخلل ما ترى وهو رجلٌ من أهل الكلام والقياس وأهل النظر!»[(٢)].

قال أبو عبيدة: وهذا أشدُّ ما ينكر اليوم على بعض الغيورين ممن يتحمَّس لإعادة حكم الإسلام، وهو يتهاون في هذا الأمر الكليّ، ويميِّع الأحكام الشرعية،

---

(١) إذا أعتق بعض الشركاء نصيبه ولم يكن عند الشريك الآخر ما يفي بقية الثمن؛ فيُستسعى العبد لتحصيل قيمة نصيب ما بقي منه ليكون حرًّا؛ فهذه هي السعاية. انظر: «تقرير القواعد» لابن رجب (١/ ٤٧ - بتحقيقي).

(٢) «تأويل مختلف الحديث» (٣٣-٣٤).

بله العقائد السلفية، ولا حول ولا قوة إلَّا باللَّه.

ومما ينبغي ذكره هنا: ثلاثة أمور:

الأول: كادت تطبق كلمة مَن نقل هذا المذهب على ردِّه، وأسوق لك كلمةَ القاضي أبي يعلى[١] رادًّا كلامًا عزاه للعنبري، وهو: (إنَّ المجتهِدين من أهل القبلة مصيبون مع اختلافهم)، قال:

«وهذا غلط؛ لأنَّ إباحة الاجتهاد تجوز فيما جوَّزنا ورود الشرع، وغير جائز أن يرد الشرع بالأمرين المتضادّين في صفات الباري سبحانه، وما يجوز عليه وما لا يجوز؛ فإنَّه لا يجوز أن يكون يراد ولا يراد، خالق لأفعال العباد وغير خالق، والنَّبِيُّ صادق وغير صادق».

قال أبو عبيدة: في كلام القاضي ما يلزم العنبري، وهو لا يقول به، وكأني به يهوّن من الخلاف الواقع بين أهل القبلة من الأشاعرة والمعتزلة والخوارج، وهذا مُؤدَّى وفحوى نقل ابن قتيبة السابق عنه، وتوسّع المتأخرون في القدح به، وقوّلوه ما لم يقل، ولازم المذهب ليس بلازم، ولا ينسب لساكتٍ قول.

ويعجبني صنيع الشاطبي[٢]؛ فإنَّه قال عنه قبل نقل كلام ابن قتيبة السابق:

«وعبيد اللَّه بن الحسن العنبري كان من ثقات أهل الحديث، ومن كبار العلماء العارفين بالسنة، إلَّا أنَّ الناس رموه بالبدعة، بسبب قولٍ حُكِيَ عنه، أنَّه كان يقول بأنَّ

---

(١) في «العدة في أصول الفقه» (٥/ ١٥٤١).

(٢) في كتابه «الاعتصام» (١/ ٢٥٠ - بتحقيقي).

كل مجتهدٍ من أهل الأديان مصيب، حتَّى كفَّره القاضي أبو بكر وغيره»!

الثاني: حكى مغلطاي(١) عن ابن خلفون في كتابه «الثقات» إنَّه رجع عن المسألة التي ذكرت عنه، قال:

«كأنه يريد قوله: (كل مجتهد مصيب)، وكانت هي الملجئة للطرطوشي، حيث قال: «كان ينسب للزندقة»، ونقل ابن حجر(٢) عن محمد بن إسماعيل الأزدي في «ثقاته» أنَّه رجع عن المسألة التي ذكرت عنه لما تبيَّن له الصواب، واللَّه أعلم.

وظفرتُ برجوعه هذا في خبر أسنده الفسوي في «المعرفة والتاريخ» (١/ ٧١٦) والخطيب في «تاريخ بغداد» (١٠/ ٣٠٨)، وصرَّح به -أيضًا- الشاطبي في «الاعتصام» (١/ ٢٥١-٢٥٢)، وقال عقبه:

«فإِنْ ثبت عنه ما قيل فيه؛ فهو على جهة الزَّلَّة من العالم، وقد رجع عنها رجوع الأفاضل إلى الحق؛ لأنَّه بحسب ظاهر حاله -فيما نُقِلَ عنه- إنَّما اتّبع ظواهر الأدلة الشرعية فيما ذهب إليه، لم يتّبع عقله، ولا صادم الشرع بنظره؛ فهو أقرب إلى مخالفة الهوى، ومن ذلك الطريق -واللَّه أعلم- وفّق إلى الرجوع إلى الحق».

الثالث -وهو المهم(٣)-: أنَّ برجوع العنبري عن قوله، بل بتوبته عنه، رجع الإجماع منعقدًا بين أهل الإسلام على أنَّ المصيب في الأديان واحدٌ، وهو من

---

(١) في كتابه «إكمال تهذيب الكمال» (٩/ ٩، ١٤).

(٢) في «تهذيب التهذيب» (٧/ ٨) وزياداته على ما في «تهذيب المزي» في آخر ترجمة كل راوٍ، ابتدأها بقوله: «قلت»، وجلها مأخوذ من مغلطاي، ظهر لي ذلك بالتتبع.

(٣) وما سبق بمثابة المقدمات له.

المعلوم من الدين بالضرورة، فلا وجه للخلاف والتردد فيه، واللّه الموفق لا ربَّ سواه.

قوله: **(ودليل مَن قال: (ليس كل مجتهد في الفروع مصيبًا): قوله ﷺ: «مَن اجتهد وأصاب؛ فله أجران، ومَن اجتهد وأخطأ؛ فله أجر واحد»، ووجه الدليل: أنَّ النَّبِيَّ ﷺ خطَّأ المجتهد تارةً، وصوَّبه أُخرى).**

وجه الدلالة من الحديث ظاهر، وقد سبق قريبًا بيانه(١)، والحديث المذكور عند الماتن أخرجه البخاري (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة: باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ) برقم (٧٣٥٢)، ومسلم (كتاب الأقضية: باب أجر الحاكم إذا اجتهد) برقم (١٧١٦) من حديث عمرو بن العاص -رضي اللّه عنه-.

ويدخل فيه القضاء والفتوى مما هو تحت دائرة الاجتهاد، ما لم يكن قد أخطأ نصًّا، أو إجماعًا، أو بعض القواطع؛ فمن اجتهد فله أجران: أجر الاجتهاد، وأجر الإصابة، فإذا تبيَّن الخطأ يجب الرجوع إليه(٢).

ووقع خلاف بين العلماء: هل الخطأ والعقاب متلازمان أم لا؟ أَمْ أنَّ الإثم يناط بالتقصير عن الواجب فحسب؟

قال الغزالي: «والذي نختاره: أنَّ الإثم والخطأ متلازمان؛ فكل مخطئ آثم،

---

(١) انظر (ص ٤٩٢).

(٢) مَن رجع عن فتواه من العلماء، مع ذكر صور تربوية، الباعث عليها الخوف من اللّه، باب مهم من أبواب التأليف في هذا الزمان، وهو -في حدود علمي- مغفل، واللّه الهادي.

وكل آثم مخطئ، ومَن انتفى عنه الإثم؛ انتفى عنه الخطأ»[(١)].

وهو مخطئ في هذا، ولكنه ليس بآثم، ولله الحمدُ؛ «فالمجتهدُ إذا اجتهد واستدلَّ فاتَّقى اللَّه ما استطاع؛ فهو مطيع للَّه مستحق للثواب، ولا يعاقبه اللَّه ألبتة؛ فهو مصيب بمعنى أنَّه مطيع للَّه، لكن قد يعلم الحق في نفس الأمر، وقد لا يعلمه، خلافًا للقدرية والمعتزلة في قولهم: كل مَن استفرغ وسعه علم الحق؛ فإنَّ هذا باطل كما تقدَّم، بل كل مَن استفرغ وسعه استحق الثواب» أفاده شيخ الإسلام ابن تيمية[(٢)]، وقال عنه: «وهذا فصل الخطاب في هذا الباب»[(٣)].

ولهذا الخلاف أثر جليل يفيد في الكلام عن (فقه الائتلاف) و(التعامل مع المُخالف)؛ فمن جعل الإثم والخطأ متلازمين، نظر إلى مَن يخالفه بازدراء، ولعله يستحل عرضه بالتفسيق والتضليل والتبديع؛ فهو لم يصنع العدل مع الخصم، وإِنْ كان يقول الحق، وكذا مَن زعم أنَّ جميع الأقوال حقّ عند اللَّه -عزَّ وجلَّ-؛ فهو يفرط في تلمّس الأعذار لمن يخالف النصوص من أهل البدع، ولعله يدافع عنهم، بل لعله يتعدَّى على مَن يصاولهم ويكشف عوارهم؛ فالواجب الحرص على الحق، ونصرة الدليل، ورحمة المخالف له بالتأويل، وتوجيه البحث والنقد إلى الآراء بالتمحيص، لا إلى الأشخاص بالتنقيص.

واللَّه الهادي إلى سواء السبيل، وعليه الاعتماد والتكلان.

وآخر دعوانا أَنِ الحمدُ للَّه ربِّ العالمين.

---

(١) «المستصفى» (٢/ ٥٣٣).

(٢) انظر: «منهاج السنة النبوية» (٥/ ١١١)، و«مجموع الفتاوى» (١٩/ ٢١٦-٢١٧).

(٣) «مجموع الفتاوى» (١٩/ ٢١٦).




الفهارس العامة

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث والآثار

فهرس الأشعار

فهرس القواعد الفقهية والأصولية
والضوابط الكلية

فهرس المسائل الفقهية

المباحث والفوائد والموضوعات




فهرس الآيات على ترتيب المصحف

الفاتحة

سورة البقرة

سورة آل عمران

سورة النساء

سورة المائدة

سورة الأنعام

سورة الأعراف

سورة الأنفال

سورة التوبة

سورة يونس

سورة هود

سورة يوسف

سورة الرعد

سورة إبراهيم

سورة الحجر

سورة النحل

سورة الإسراء

سورة الكهف

سورة طه

سورة الأنبياء

سورة الحج

سورة المؤمنون

سورة النور

سورة الفرقان

سورة الشعراء

سورة النمل

سورة القصص

سورة العنكبوت

سورة الروم

سورة الصافات

سورة ص

سورة الزمر

سورة فصلت

سورة الشورى

سورة الزخرف

سورة الدخان

سورة الأحقاف

سورة محمد

سورة الفتح

سورة الحجرات

سورة الطور

سورة القمر

سورة الرحمن

سورة الحديد

سورة المجادلة

سورة الحشر

سورة الصف

سورة الجمعة

سورة المنافقون

سورة التغابن

سورة الطلاق

سورة التحريم

سورة المعارج

سورة المزمل

سورة المدثر

سورة القيامة

سورة الإنسان

سورة المرسلات

سورة النبأ

سورة البروج

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

فهرس الأحاديث والآثار على الحروف الهجائية

---

(١) هذا تحريف، صوابه: (سبعه) بالباء الموحدة لا آخر الحروف.

الحديث أو الأثر	القائل	الصفحة
لكن لم يكن يكذب بعضنا بعضًا (ث)	أنس	٤٥٦
للجار أن يضع خشبة في جدار جاره	ابن عباس	٥٨٥ت
لم صنعت هذا؟ فقال: لعله أن يخفف	ابن عباس	٢٩٥
لم قلت هذا: وجبت	أنس	٤١٨
لم يذكر آية الرجم (ث)	عمر	٣٦٠
لم يصل النبي ﷺ على ماعز ولم ينه عن	-	٣٢٨
لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه	ابن عباس	٣٢١
لم يكن النبي رسول الله ﷺ يصنع ذلك في الصلاة	عامر بن ربيعة	٣٢٤
لم يكن يكذب بعضنا بعضًا (ث)	أنس	٢٥٦
لما أرسل معاذًا وأبا موسى إلى اليمن قال لهما	-	٢٢٤
لما أمر أصحابه في صلح الحديبية أن يتحللوا	أم سلمة	٣١٠
لما أنزلت أتيت رسول الله ﷺ فقلت	-	٣٦٦، ٣٦٩
لما نزلت على رسول الله ﴿لله ما في السماوات...﴾	أبو هريرة	٣٣٨ - ٣٣٩
لمن شاء	-	٨١
لو أخذوا أدنى بقرة لأجزأتهم (ث)	ابن عباس	٢٥٧ت
لو أن الجبال قامت وتناطحت بين يديه (ث)	بعض السلف	١٨٩
لو ذبحوا بقرة ما لأجزأتهم ولكن شددوا (ث)	ابن عباس	٢٥٧ت
لو عرض علي ما كرهت (ث)	ابن صياد	٣١٩
لو قد مات عمر بايعت فلانًا (ث)	رجل	٣٥٦
لو نظرت لابن عمر إذا اتبع آثار رسول الله (ث)	نافع	٢٩٣
لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء (ث)	بعض العلماء	٤٤٤
لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لهدمت	عائشة	٣٢٨
لولا أن يظن ظان أنه من القرآن (ث)	عمر	٣٧٣

فهرس الأشعار على القافية



فهرس القواعد الفقهية والأصولية
والضوابط الكلية على الأحرف الهجائية

فهرس المسائل الفقهية على الأبواب الفقهية

كتاب الطهارة

النجاسات

سنن الفطرة

آداب الخلاء

الوضوء

الغسل

التيمم

كتاب الصلاة والأذان

صلاة الوتر

قيام الليل

صلاة الآيات

سجود السهو والتلاوة وقراءة القرآن

آداب المساجد

صلاة المسافرين

الجمع بين الصلاتين

صلاة الجمعة

صلاة العيدين

الجنائز

كتاب الصوم

قيام رمضان

كتاب الزكاة

زكاة الزروع

كتاب الحج

كتاب النكاح

عشرة النساء

الطلاق

الظهار

العدة

كتاب البيوع

الإجارات

الديون

الهبات

الأيمان والنذور

كتاب الأطعمة

الصيد

العقيقة

كتاب اللباس

كتاب الفرائض

كتاب الحدود

حد الزنا

حد السرقة

حد الردة

الكفارات

كتاب الجنايات

الديات

كتاب الأقضية

الشهادات

كتاب الجهاد

كتاب الطب

كتاب الآداب العامة

حق الجوار

المباحث والفوائد والموضوعات

